Marcus Tullius Cicero's Werke.

Zweiundzwanzigstes Bändchen.

Fünf Bücher vom höchsten Gut und Uebel.

Uebersetzt

von

Dr. Gottlob Christian Kern,

weiland Professor und Pfarrer zu Dürrmenz im Württembergischen.

Zweites Bändchen.

Stuttgart,

Verlag der J. B. Metzler'schen Buchhandlung.

Für Oestreich in Commission von Mörschner und Jasper in Wien.

1857.

Uebersicht über das dritte Buch.

Eingang. Cap. 1—4. Schwierigkeit des Versuchs, über ein so abstractes und in manchen Beziehungen so dunkles System wie das Stoische, in einer Sprache zu reden, welche bisher zu Abhandlungen dieser Art nicht gebraucht wurde. Cap. 1. 2. Cicero findet auf Lucull's Landgute den Marcus Cato in der Bibliothek sitzend und von stoischen Schriften umlagert. Es entspinnt sich ein Gespräch über das Verhältniß des stoischen Systems, theils zur ältern Lehre der Peripatetiker, theils zur pyrrhonischen Skepsis Cap. 2—4. Cato entwickelt nun das stoische Moral-System in folgenden Lehrsätzen.

1) Der Grundtrieb jedes lebendigen Wesens ist Selbstliebe, daher ein ursprüngliches Streben nach Selbsterhaltung. Eben so liegt in uns der Trieb, allgemeine Begriffe zu bilden, welche wir, als den Ausdruck der Wahrheit, um ihrer selbst willen in uns entwickeln und uns aneignen müssen. Cap. 5.

2) Hiernächst ist zu bemerken die Unterscheidung des Schätzenswerthen und Nicht-Schätzenswerthen. Schätzenswerth heißt Dasjenige, was entweder selbst naturgemäß ist, oder oder doch etwas Schätzenswerthes bewirkt. Alles Naturgemäße ist um sein selbst willen zu *wählen*. Hieraus folgt die erste *Pflicht*, καθῆκον, officium, sich im Naturzustande zu erhalten und das Naturgemäße zu erwählen. Gleichwohl ist nicht alles Naturgemäße um sein selbst willen *begehrenswerth*, sondern dieser Vorzug kommt allein dem Sittlich-Guten zu. Letzteres ist zwar das ein-

zige höchste Gut, aber doch das aus dem Naturgemäßen Abgeleitete. Denn die Einsicht in dasselbe kommt uns erst mit dem Erwachen der Vernunft. Eben so gründet sich die Weisheit auf das Naturgemäße, aber sie ist zugleich höher, ja das Höchste, was der vernünftige Mensch erreichen kann. Cap. 6. 7.

3) Es wird der Beweis versucht, daß das sittlich Gute allein ein Gut sey. a) Alles Gute ist lobenswerth, alles Lobenswerthe ist sittlich gut. Folglich ist alles Gute sittlich gut. Beides sind identische Begriffe. b) Nicht des unglückseligen, sondern allein des glückseligen Lebens kann man sich rühmen. Eben Dieß setzt aber auch das Sittlich=Gute voraus. Folglich ist das Sittlich=Gute allein des Ruhmes werth, und die einzige Glückseligkeit des Lebens, das einzige Gut. c) Diesen Satz bestätigt auch die Erfahrung. Denn der Tapfere hält Nichts für ein Uebel, als das Sittlich=Schlechte; alle äußern Ereignisse achtet er gering. Dem Weisen kann also kein Uebel begegnen, weil er sich immer von dem Sitten=Gesetz leiten läßt, und dieß heißt mit andern Worten, daß das Sittlich=Gute allein ein Gut sey. Cap. 8. Diesem gemäß werden Cap. 9 sowohl Diejenigen Philosophen zurückgewiesen, welche, wie Epicur, Hieronymus und Carneades, das höchste Gut zu äußerlich auffaßten, vergl. 2, 11, als auch Diejenigen, welche wie Polemo, Callipho, Diodor, der Tugend einen Zusatz, z. B. die Lust, geben wollten, endlich auch Diejenigen, welche das höchste Gut in die Wissenschaft, oder in die ἀδιαφορία = diejenige Lebensweisheit, welche in keinem Moment irgend einen Unterschied unter den Dingen anerkennt, setzten, — Herillus und Aristo. Mithin bleibt Nichts übrig, als der Grundsatz: Das höchste Gut ist, mit Einsicht in dasjenige Leben, das nach der Natur erfolgt, mit Auswahl des Naturgemäßen und mit Verwerfung des Naturwidrigen, d. h. naturgemäß leben.

4) Das Gute ist nicht um der Folgen, nicht um des Nutzens, sondern um der Gsinnung willen, nicht durch Zuwachs oder

in Vergleichung mit Anderem, sondern in sich selbst gut. Es ist, wie Diogenes sagt, das von Natur Vollkommene. Die Gesinnung und Handlung des Weisen ist also in sich selbst vollkommen. Von Leidenschaften, welche Alle aus irrigen Meinungen entspringen, ist er ganz frei. Cap. 9. 10.

5) Hierauf wird der Unterschied des Systems der Stoiker und Peripatetiker entwickelt. Diese halten den Schmerz für ein Uebel, jene erklären den Weisen selbst unter den höchsten Qualen für glückselig. Die Peripatetiker behaupten, äußere Güter vollenden die Glückseligkeit; den Stoikern wird alles Aeußere von der Tugend verdunkelt. Diese sagen, das höchste Gut sey keines Zuwachses fähig, alle Tugenden seyen einander gleich, ebenso alle Fehler. Die Die Peripatetiker behaupten das Gegentheil. Cap. 11—14.

6) Ob es aber gleich außer dem Sittlich-Guten kein Gut giebt, so findet doch unter den äußeren Dingen ein Unterschied statt. Die Einen sind nämlich schätzenswerth, und darum vorgezogen, *προηγμένα*, oder zurückgesetzt, *ἀπποροηγμένα*, beide entweder aus einem zureichenden oder nicht zureichenden Grunde. Alle diese Dinge, z. B. Gesundheit, guter Ruf, Schmerz, Armuth, sind Mitteldinge, d. h. weder gut noch böse, sondern entweder zu wählen oder zu verwerfen. Die wahren Güter sind entweder zum Wesen des höchsten Gut gehörig, *τελικὰ*, oder es bewirkend, *ποιητικὰ*. oder Beides. Cap. 15. 16.

7) Selbst die Pflichten gehören zu den Mitteldingen. Denn ein Anderes sind *κατορθώματα*, officia perfecta, recte facta, Handlungen, die aus der reinen Quelle der Tugend entspringen, ein Anderes Pflichten, welche der Weise mit dem Unweisen gemein hat, officia communia. Dieses sind alle Handlungen, von welchen ein vernünftiger Grund angegeben werden kann, was eben der Character der Mitteldinge ist, sofern sie eine Beurtheilung und Wahl unter mehreren möglichen Handlungsweisen voraussetzen. Von dieser Art ist auch der Selbstmord, welcher in dem Falle Pflicht des Weisen ist, wenn sich in seinem Leben

mehr Naturwidriges, als Naturgemäßes vereinigt. Selbst der Unweise kann so möglicherweise die Pflicht haben, im Leben zu bleiben. Cap. 17. 18.

8) Endlich werden die gesellschaftlichen Pflichten aus der Idee des Naturgemäßen abgeleitet, und auch von dieser Seite die Theorie und Praxis der Stoiker gerettet. Ja selbst die Dialektik und Physik sind Tugenden, weil sie lehren naturgemäß zu leben. Cap. 19—22.

Schluß: Schilderung des stoischen Weisen.

Sprecher: Marcus Tullius Cicero. — Marcus Porcius Cato (Uticensis).

Scene: Das Tusculanum des verst. Lucullus.

Zeit des Gesprächs: J. 701. N. R. E.

Drittes Buch.

1. Die Lust, mein Brutus, wenn sie für sich selbst reden könnte, und keine so hartnäckigen Vertheidiger hätte, würde, wie mich dünkt, im vorhergehenden Buche widerlegt, dem würdigeren weichen. Denn sie müßte wirklich unverschämt seyn, wenn sie der Tugend sich länger widersetzen, oder wenn sie das Angenehme dem Sittlich-Guten vorziehen, oder einem kitzelnden Sinnenreize und einem hieraus entspringenden Freudengenuß höheren Werth beilegen wollte, als Würde und Festigkeit des Characters. Entlassen wir sie also und befehlen ihr, sich in ihren Gränzen zu halten, damit ihre Schmeicheleien und Reizungen nicht den Ernst unserer Untersuchung stören mögen!

Es fragt sich nämlich, wo jenes höchste Gut sey, welches wir finden wollen, weil einerseits die Lust von ihm hinweggewiesen ist, andererseits fast eben dasselbe gegen diejenigen gesagt werden kann, welche das höchste Gut in die Schmerzlosigkeit setzten. Es wird sich als höchstes Gut Nichts geltend machen können, was der Tugend ermangelt, weil es nichts Höheres geben kann, als diese.

Wenn nun gleich meine Unterredung mit Torquatus nicht ohne Lebhaftigkeit geführt wurde, so ist doch der Kampf mit den Stoikern, der jetzt bereitet ist, hitziger. Denn Was über die Lust gesagt wird, das ist weder sehr scharfsinnig, noch dunkel. Sind doch die Vertheidiger derselben im Reden über wissenschaftliche Gegenstände nicht gewandt und ihre Gegner haben keine schwierige Sache zu bekämpfen.

Auch sagt Epicur selbst, man dürfe in Absicht auf die Lust nicht einmal Beweise führen, weil der Entscheidungsgrund für sie in den Sinnen liege, so daß eine Erinnerung hinreichend und kein Vernunftbeweis nöthig sey. Daher hatte ich dort eine einfache Untersuchung für und wider die Sache anzustellen. Denn in Torquatus Gespräche war nichts Verwickeltes oder schwer zu Enträthselndes, und so war auch mein Vortrag, wie mich dünkt, lichtvoll. Die Stoiker aber kennst du wohl, wie sie auf eine so feine oder vielmehr spitzfindige Art wissenschaftliche Gegenstände behandeln, und zwar schon für die Griechen, noch mehr aber für Uns, die wir sogar Wörter schaffen und neuen Sachen neue Benennungen geben müssen.

Und Dieß wird Niemanden, der nur eine mittelmäßige höhere Bildung hat, befremden, wenn er bedenkt, daß in

jeder Kunst, die außer der gewöhnlichen Erfahrung und Uebung liegt, viele neue Benennungen vorkommen, indem man solche Benennungen feststellt, welche jeder Kunst eigen sind. Daher bedienen sich die Dialektiker und Physiker solcher Wörter, welche selbst den Griechen unbekannt sind. Die Geometer aber und Musiker, auch die Grammatiker, drücken sich nach ihrer besondern Weise aus. Eben so haben selbst diejenigen Künste, welche ihre Anwendung ganz auf dem Forum finden, und auf das bürgerliche Wohl abzwecken, doch im Lehrvortrage ihren abgeschlossenen Kreis von eigenthümlichen Benennungen.

2. Doch von diesen Künsten, zu welchen eine höhere Bildung erfordert wird, zu schweigen, — nicht einmal die Handwerker könnten ihr Gewerbe in gutem Stand erhalten, wenn sie nicht Ausdrücke gebrauchten, die uns unbekannt, ihnen selbst aber gewohnt sind. Ja selbst der Ackerbau, welchem alle feinere Bildung fremd ist, hat gleichwohl die Gegenstände, mit welchen er sich beschäftigt, mit neuen Benennungen bezeichnet. Um so mehr muß Dieß der Philosoph thun. Denn die Philosophie ist die Wissenschaft des Lebens, und Wer von dieser redet, der kann die Ausdrücke nicht aus dem alltäglichen Leben aufgreifen. Indessen haben die Stoiker unter allen Philosophen am meisten Neues in ihren Ausdruck eingeführt, und Zeno, der Stifter ihrer Schule, hat nicht sowohl neue Begriffe, als neue Wööter erfunden. Wenn es nun in derjenigen Sprache, welcher man gewöhnlich einen größeren Reichthum zuschreibt, den gelehrtesten Männern gestattet ist, zur Bezeichnung von nicht sehr bekannten Dingen ungewöhnliche Ausdrücke zu

gebrauchen, wie viel mehr muß man uns dieses Recht einräumen, die wir jetzt zum erstenmal einen Anfang in solchen Dingen wagen! Wir haben allerdings — und zwar zu einiger Unzufriedenheit nicht nur der Griechen, sondern auch derer, welche mehr für Griechen, als für Römer gelten wollen, schon öfters die Behauptung aufgestellt, daß die Griechen uns an Wortreichthum nicht nur nicht übertreffen, sondern uns sogar nachstehen, und in dieser Rücksicht müssen wir uns bemühen, diesen Vorzug nicht nur auf dem Gebiete unsrer Kunst und Wissenschaft, sondern auch auf dem ihrigen zu erlangen. Wenn wir indessen nach der Sitte der Alten gewisse Wörter statt der lateinischen gebrauchen, z. B. selbst das Wort Philosophie, ferner Rhetorik, Dialektik, Grammatik, Geometrie, Musik, so können wir diese Wörter, ob sie gleich lateinisch ausgedrückt werden könnten, dennoch, weil sie gebräuchlich geworden sind, als uns zugehörend ansehen. So viel von den Benennungen der Begriffe.

Was aber die Gegenstände selbst betrifft, so fürchte ich oft einen Tadel, daß ich Dieses an Dich, mein Brutus, schreibe, der du sowohl in die Philosophie, als auch in das philosophische Lehrgebäude eingedrungen bist. Und würde ich es gleichsam dich belehrend thun, so würde mich ein gerechter Tadel treffen. Aber davon bin ich weit entfernt, und ich schicke dir diese Schrift nicht, um Dich mit Etwas bekannt zu machen, was Dir ganz bekannt ist, sondern weil Dein Name mir am leichtesten Beruhigung gewährt, und weil Du in den wissenschaftlichen Beschäftigungen, welche ich mit Dir gemein habe, mein billigster Beurtheiler und Richter bist. Du wirst also, nach deiner Gewohnheit, mir

ein aufmerksames Ohr schenken, und den Streit entscheiden, den ich mit deinem Oheim, einem ausgezeichneten Mann von ungewöhnlichen Eigenschaften, hatte.

Als ich nämlich auf meinem tusculanischen Landgute war, und einige Bücher aus der Bibliothek des jungen Lucullus gebrauchen wollte, so kam ich in sein Landhaus, um sie nach meiner Gewohnheit selbst von dort zu holen. Als ich dahin kam, sah ich Marcus Cato, von dem ich nicht wußte, daß er dort sey, in der Bibliothek sitzen, von vielen Schriften der Stoiker umlagert. Denn Du weißt, er hatte eine unersättliche Gier nach Lectüre. Pflegte er doch, nicht einmal den leeren Tadel des Volkes scheuend, selbst in der Curie während der Senat sich versammelte, oft zu lesen, ohne dem Staat seine Dienste in irgend Etwas zu entziehen. Um so mehr schien er damals bei vollkommener Ruhe von Staatsgeschäften und bei seinem großen Vorrath an Büchern gleichsam in ihnen zu schwelgen, wenn man diesen Ausdruck in einer so rühmlichen Sache gebrauchen darf. Da es nun der Zufall wollte, daß wir uns gegenseitig unerwartet sahen, so stand er alsbald auf. Dann redete er mich mit den Worten an, mit welchen man sich gewöhnlich zuerst begrüßt: wie kamst du hierher? Vom Landgut glaub' ich, und wenn ich dich dort gewußt hätte, so wäre ich selbst zu dir gekommen. Gestern, sagt' ich, bin ich nach dem Schauspiel von Rom abgereist und am Abend angekommen. Die Ursache aber, warum ich hieher kam, war diese: ich wollte von hier einige Bücher holen. Und gewiß, mein Cato, mit diesem ganzen Vorrath wird schon unser Lucullus bekannt seyn müssen, denn ich wünsche, daß er an diesen Büchern eine

größere Freude haben möge, als an der übrigen Ausschmückung des Landguts, weil es mir eine große Angelegenheit ist, — doch Dieß liegt zunächst Dir ob — ihn so gebildet zu sehen, daß er seinem Vater und unserm Scipio und Dir, seinem so nahen Anverwandten, entsprechen möge. Ich trage nicht ohne Grund ernstliche Sorge für ihn; das Andenken an seinen Großvater treibt mich dazu, (denn du kennst die Hochachtung wohl, die ich gegen Cäpio hegte, und ich denke, wenn er noch lebte, so würde er einer der ersten Männer im Staate seyn) und Lucullus schwebt mir vor Augen, ein vor Allen ausgezeichneter und durch Freundschaft, vollkommene Herzens-Uebereinstimmung und gleiche Gesinnung mit mir verbundener Mann.

Schön, sagte er, daß Du diese Männer im Andenken behältst, welche beide Dir ihre Kinder in ihrem Testamente empfohlen haben, und daß Du den Knaben lieb hast. Was aber das betrifft, daß Du von meiner Obliegenheit redest, so will ich mich nicht entziehen, ich nehme aber Dich zu meinem Beistand. Auch Dieß setze ich bei, daß mir der Knabe schon viele Anzeigen von einem zarten sittlichen Gefühl und von Talent gibt. Du siehst aber, in welchem Alter er steht. Ja, sagte ich. Doch muß er schon jetzt mit denjenigen Wissenschaften vertraut gemacht werden, welche ihn, wenn er sie im zarten Alter sich gründlich angeeignet hat, später zu höheren Dingen tüchtiger machen. „Wohl, und zwar soll es mit Fleiß geschehen; wir wollen öfters über diese Dinge miteinander reden, und gemeinschaftlich zu Werke gehen. Aber laß uns sitzen, wenn es dir gefällig ist!“ Und so thaten wir.

5. Nun, sagte er, Du hast doch selbst so viele Bücher, welche suchest Du denn hier? Einige Abhandlungen des Aristoteles, sagte ich, von welchen ich weiß, daß sie hier sind, möchte ich holen, um sie zu lesen, so lange ich Muße habe; diese aber wird mir, wie Du weißt, nicht oft zu Theil. Wie sehr wünschte ich, erwiederte er, du hättest Dich den Stoikern zugewendet, denn wenn es Jemandes Pflicht war, so war es gewiß Deine Pflicht, Nichts für ein Gut zu halten, als die Tugend. Ei, sagte ich, es möchte noch mehr Deine Pflicht seyn, da wir doch der Sache nach die gleiche Ansicht haben, den Begriffen keine neue Benennungen zu geben. Denn in den Sätzen stimmen wir überein, nur im Ausdrucke sind wir verschieden. Keineswegs, sagte er, stimmen wir in jenen überein. Denn sobald Du nur immer Etwas außer dem Sittlich-Guten als begehrenswerth darstellest, und zu den Gütern zählest, so löschest Du das Licht der Tugend das Sittlich-Gute selbst aus, und vernichtest den Begriff der Tugend gänzlich. Den Worten nach, sagt' ich, mein Cato, klinget dieß herrlich. Aber siehest Du nicht, daß Du diese glänzende Worte mit Pyrrho und Aristo, die Alles gleich machen, gemein hast? Ueber diese Philosophen möchte ich Dein Urtheil hören. Mein Urtheil? sagte er. Die edeln, tapfern, gerechten, gemäßigten Männer im Staat, von welchen wir gehört, oder die wir selbst gesehen haben, die Männer, die ohne irgend einen wissenschaftlichen Unterricht, der Natur selbst folgten, und dadurch viel Rühmliches ausrichteten, diese, mein' ich, seyen besser von der Natur unterrichtet worden, als sie von der Philosophie hätten unterrichtet werden können, wenn sie irgend einer andern ihren

Beifall geschenkt hätten, außer derjenigen, welche Nichts für ein Gut hält, als das Sittlich = Gute, Nichts für ein Uebel, als das Sittlich=Schlechte. Die übrigen philosophischen Schulen, allerdings die eine mehr, als die andere, aber doch alle, welche irgend Etwas ohne die Tugend für ein Gut oder für ein Uebel halten, diese, mein' ich, geben nicht nur kein Mittel an die Hand und stellen Nichts auf, wodurch wir veredelt würden, sondern sie verschlimmern auch die Natur selbst. Denn wenn man nicht an dem Satze festhält, daß das Sittlich=Gute allein ein Gut sey, so kann man durch Nichts beweisen, daß ein glückseliges Leben Frucht der Tugend sey. Wenn es sich aber so verhält, so sehe ich nicht ein, warum man sich noch um die Philosophie bemühen solle. Denn wenn ein Weiser unglücklich seyn kann, wahrlich so kann ich jener gefeierten und ruhmwürdigen Tugend keinen größern Werth beilegen.

4. Was Du bisher gesagt hast, mein Cato, erwiederte ich, dasselbe könntest Du auch sagen, wenn Du Pyrrho's oder Aristo's Anhänger wärest. Denn Du weißt wohl, daß diese gleichfalls jenes Sittlich=Gute nicht nur für das höchste, sondern auch, wie Du willst, für das einzige Gut halten. Wenn Dieß so ist, so folgt daraus eben Das, was Du, wie ich Dich verstehe, sagen willst, daß alle Weisen immer glückselig seyen. Redest Du also zum Lobe dieser Philosophen, sagte ich, und glaubst Du, wir müssen uns an sie anschließen? Durchaus nicht an diese, antwortete er. Denn da es der Tugend eigen ist, unter Demjenigen, was der Natur gemäß ist, eine Wahl zu treffen, so haben diejenigen, welche alle Dinge so gleich gemacht, daß sie rechts nnd links so

gar keinen Unterschied mehr übrig gelassen haben, daß keine Wahl mehr anwendbar ist, die Tugend selbst aufgehoben. Da sprichst Du ganz richtig, sagte ich, aber ich frage: mußt Du nicht das Gleiche thun, wenn Du nämlich Nichts, was nicht nach der Regel der Sittlichkeit ist, ein Gut nennst, und in den übrigen Dingen allen Unterschied aufhebest? Wohl, wenn ich ihn aufheben würde, aber ich lasse ihn. Wie so? erwiederte ich. Wenn die Tugend allein, jenes Einzige, was Du sittlich gut nennst, das Rechte, Lobenswerthe, Anständige, (denn wir werden seine Beschaffenheit besser kennen lernen, wenn wir es mit mehreren gleich bedeutenden Ausdrücken bezeichnen), — wenn also, sagte ich, Dieß allein ein Gut ist, was bleibt Dir dann außerdem, um es zum Ziele Deines Strebens zu machen? Oder wenn es kein Uebel giebt, als Was schändlich, unsittlich, unanständig, schlecht, lasterhaft, entehrend ist, (um auch Dieß durch mehrere Ausdrücke kenntlich zu machen), — was wirst Du außerdem noch fliehenswerth nennen? Da Du wohl weißt, antwortete er, Was ich sagen werde, aber, wie ich vermuthe, — nur Etwas aus meiner kurzen Antwort aufhaschen willst, so will ich Dir auf das Einzelne nicht antworten, vielmehr, weil wir Muße haben, — wenn es Dir nicht unpassend dünkt — die ganze Lehre Zeno's und der Stoiker entwickeln. Es dünkt mir gar nicht unpassend, sagte ich, und diese Deine Entwicklung wird für den Gegenstand unserer Untersuchung sehr förderlich seyn. Laß es uns denn versuchen, sprach er, wiewohl dieses stoische System etwas Schwieriges und Dunkles hat. Denn wenn in der griechischen Sprache selbst gerade diejenigen Benennungen neuer Begriffe, welche

jetzt durch langen Gebrauch sehr gewöhnlich geworden sind, einst gar nicht gekannt wurden*), wie wird es wohl in der lateinischen Sprache seyn? — Ja sagte ich, Dieß müssen wir freilich thun. Denn durfte Zeno, wenn er einen neuen Begriff gefunden hatte, demselben auch eine bisher nie gehörte Benennung geben, warum sollte Dieß nicht auch ein Cato thun dürfen? Doch ist es nicht nöthig, Wort durch Wort auszudrücken, wie es ungewandte Uebersetzer machen, wenn ein gleichbedeutendes Wort gewöhnlicher ist. Ich meines Orts drücke auch gerne einen Begriff, welchen die Griechen mit einem einzigen Worte bezeichnen, wenn ich nicht anders kann, mit mehreren Wörtern aus. Wiewohl ich glaube, man muß uns die Freiheit gestatten, ein griechisches Wort zu gebrauchen, wenn uns nicht gerade ein lateinisches zu Gebot steht, damit man dieses Recht nicht lieber Wörtern einräume, wie ephippium (Sattel) und acratophorum (Weinflasche), als Wörtern, wie proegmenon (Was vorgezogen wird) und apoproegmenon (Was verworfen wird), obgleich wir diese Begriffe richtig durch die Ausdrücke praeposita und rejecta bezeichnen könnten. Ich danke es Dir, sagte er, daß Du mich unterstützest, und eben diese lateinischen Ausdrücke, die du so eben angeführt hast, will ich nun lieber gebrauchen. Bei der übrigen wirst Du mir zu Hülfe kommen, wenn Du mich stocken siehst. Ich will mir alle Mühe geben, sagte ich. Aber wer wagt, der gewinnt. Wage es also, ich bitte Dich. Denn was können wir Göttlicheres thun?

5. Die Behauptung der Philosophen, sagte er, an

*) non videbantur mit Görenz.

welche ich mich anschließe, ist diese: ein jedes lebendiges Wesen werde, sobald es geboren sey, (davon muß man nämlich ausgehen) zu sich selbst innig hingezogen, und sich zur Selbsterhaltung und zur Anhänglichkeit an seinen Zustand und an Dasjenige, was diesen Zustand erhält, empfohlen; dagegen habe es eine Abneigung vor seinem Untergang und vor Demjenigen, was seinen Untergang herbeiführen könne. Diese Behauptungen gründen sie darauf, weil kleine Kinder, ehe Lust oder Schmerz sie berührt, Dasjenige, was ihnen heilsam ist, begehren, das Entgegengesetzte aber verabscheuen. Dieß wäre nicht der Fall, wenn sie ihren Zustand an sich selbst nicht liebten, und den Untergang nicht fürchteten. Nun wäre es aber unmöglich, daß sie Etwas begehrten, wenn sie nicht ein Gefühl von sich selbst hätten, und daher sich und das Ihrige liebten. Hieraus sieht man deutlich, daß der Grundtrieb unserer Natur die Selbstliebe ist.

Zu den ersten Geschenken der Natur aber ist nach der Ansicht der meisten Stoiker die Lust nicht zu rechnen, und ich stimme ihnen mit voller Ueberzeugung bei. Denn hätte die Natur die Lust unter diejenigen Dinge gesetzt, welche man begehrt, so würde viel Unsittliches daraus folgen. Daß wir aber Dasjenige, was wir von der Natur als ursprüngliche Mitgabe erhalten haben, lieben, Dieß wird dadurch hinreichend bewiesen, daß es keinen Menschen giebt, der nicht, wenn ihm die Wahl gelassen würde, alle Theile seines Körpers lieber in ihrer gehörigen Zusammenfügung und Vollständigkeit, als, bei gleichem Gebrauche derselben, verstümmelt oder verkrüppelt haben wollte. Die Begriffe der Dinge aber, (welche wir comprehentiones — allgemeine

Vorstellungen, oder perceptiones — deutliche Erkenntnisse, oder wenn diese Ausdrücke mißfällig oder unverständlich sind, καταλήψεις nennen können), — diese also, meinen wir, verdienen es um ihrer selbst willen, daß wir sie uns zu eigen machen, weil sie in sich selbst Etwas haben, worin die Wahrheit eingeschlossen ist. Dieß kann man an kleinen Kindern wahrnehmen, denn sie geben, wie wir ja sehen, ihre Freude zu erkennen, wenn sie durch Nachdenken Etwas für sich selbst gefunden haben, mag es ihnen auch gleich keinen Vortheil bringen. Auch die Künste muß man nach unsrer Ansicht um ihrer selbst willen sich aneignen, theils weil Etwas in ihnen liegt, was der Aneignung werth ist, theils weil sie aus Begriffen bestehen, und etwas methodisch Geregeltes in sich haben. Gegen die Wahrheit aber in Etwas einzustimmen, dieß ist nach der Ansicht jener Philosophen uns noch mehr zuwider, als andere Dinge, welche der Natur widerstreiten. — Ferner von den Gliedern, d. h. Theilen des Körpers, scheinen die einen um ihres nothwendigen Gebrauches willen von der Natur geschenkt zu seyn, z. B. die Hände, Beine, Füße, ebenso die innern Theile des Körpers, über deren großen Nutzen auch die Aerzte ausführlich sprechen. Andere aber scheinen zu keinem Nutzen, sondern, ich möchte sagen, zu einer gewissen Zierde da zu seyn, z. B. der Schweif des Pfauen, die bunten Federn der Tauben, die Brustwarzen und der Bart des Mannes.

Diese Darstellung ist vielleicht trocken, denn sie berührt gleichsam die ersten Elemente der Natur. Dieser Gegenstand läßt die Fülle der Rede nicht wohl zu, und ich gehe auch

auf einen solchen Vortrag nicht aus. Wiewohl wenn die Rede einen großartigeren Gegenstand hat, so reißt die Sache selbst die Worte mit sich fort. Auf solche Art wird die Rede erhabener und glänzender. Du hast Recht, sagte ich. Aber mir scheint doch jeder lichtvolle Vortrag über eine nützliche Sache auch ein schöner Vortrag zu seyn. Gegenstände von solcher Art mit rednerischem Schmucke darstellen zu wollen, ist kindisch. Aber sie einfach und deutlich entwickeln zu können, das ist die Sache eines wissenschaftlich gebildeten und einsichtsvollen Mannes.

6. Laß uns nun weiter fortschreiten, sagte er, weil wir von diesen ersten Geschenken der Natur abgekommen sind. Das Folgende muß nun dem Bisherigen entsprechen. Es folgt aber zuerst diese Eintheilung. Wir behaupten, daß es etwas Schätzenswerthes gebe, (so wollen wir nämlich, wie mich dünkt, Dasjenige nennen, was entweder an sich selbst der Natur gemäß ist, oder Etwas der Art bewirkt, so daß es um deßwillen erwählt zu werden verdient, weil es ein der Schätzung werthes Gewicht hat, eine Schätzung, welche Zeno ἀξία nennt, und dagegen giebt es etwas nicht Schätzenswerthes, welches das Gegentheil des vorigen ist. Nachdem wir nun die Principien so festgestellt haben, daß das Naturgemäße um sein selbst willen erwählt und ebenso das Entgegengesetzte verworfen werden muß, so ist es die erste Pflicht, (so drücke ich das Wort καθῆκον aus), sich im Zustande der Natur zu erhalten, sodann die zweite, das Naturgemäße festzuhalten, und das Entgegengesetzte von sich abzuweisen. Ist dieß nun durch Wahl und ebenso durch Verwerfung gefunden, so folgt sofort die durch Pflicht be-

stimmte Wahl, dann wird daraus eine fortdauernde, und dann die beständige, bis ans Ende sich gleich bleibende, und der Natur angemessene Wahl. Und, wenn der Mensch einmal diese Tendenz genommen hat, so liegt darin die erste Grundlage und Erkenntniß Dessen, was mit Recht ein Gut genannt werden kann.

Der erste Trieb des Menschen wird nämlich zu demjenigen hingezogen, was der Natur gemäß ist. Sobald er aber eine Einsicht oder vielmehr Erkenntniß, welche die Stoiker ἔννοια nennen) erlangt und die Regelmäßigkeit und — daß ich mich so ausdrücke — die Uebereinstimmung der Handlungen erkannt hat, so schätzt er diese viel höher, als alle jene Dinge, die er ursprünglich geliebt hatte, und so führt ihn ein vernünftiges Nachdenken zu der Ueberzeugung, daß eben hierin jenes höchste, um sein selbst willen lobens- und begehrungswerthe Gut bestehe. Da nun Dieses in Dem begründet ist, was die Stoiker ὁμολογία, convenientia, Uebereinstimmung, wenn es so gefällt, nennen können, — da, sage ich, jenes Gut, auf das Alles zurückzuführen ist, und selbst das Sittlich-Schöne, welches allein für ein Gut gehalten wird, in Jenem begründet ist, so ist es, obwohl das Abgeleitete, doch Kraft seines innern Wesens und seiner Würde begehrungswerth. Von jenen ersten Geschenken der Natur hingegen ist Nichts um seiner selbst willen begehrungswerth. — Da aber Alles, was ich Pflicht genannt habe, in den ersten Geschenken der Natur begründet ist, so muß Jenes nothwendig auf Diese zurückgeführt werden, so daß man mit Recht sagen kann, alle Pflichten zielen darauf hin, daß wir die ersten Geschenke der Natur erlangen, doch

nicht in dem Sinne, als wäre Dieß das höchste Gut, weil das sittlich-gute Handeln nicht in Demjenigen begriffen ist, wozu uns die Natur ursprünglich anlockt. Denn Dieses ist, wie gesagt, das Abgeleitete und Spätere. Es ist aber doch naturgemäß und ermuntert uns viel mehr, darnach zu streben, als alles Frühere. Aber hier müssen wir zuerst der irrigen Folgerung begegnen, die man daraus ziehen könnte, als gebe es zwei höchste Güter. Wie wenn nämlich Einer den Zweck hat, mit einem Wurfspieß oder einem Pfeile irgend ein Ziel zu treffen, so verhält es sich nach unsrer Ansicht mit dem Streben nach dem höchsten Gute. Jener soll Alles thun, was er kann, um zu treffen; Dieser soll auch, um bei unserer Vergleichung zu bleiben, Alles thun, um zu treffen. Wenn er aber auch Alles thut, um seinen Zweck zu erreichen, so ist doch das Zielen gleichsam das Höchste, (und dieß heißen wir nun das höchste Gut im Leben); das aber, daß er treffe, ist gleichsam zu wählen, nicht zu begehren.

7. Da aber alle Pflichten von den ersten Geschenken der Natur ausgehen, so muß von ihnen auch die Weisheit selbst ausgehen. Gleichwie aber oft der Fall eintritt, daß Jemand, welcher einem Andern empfohlen ist, Denjenigen höher achtet, welchem er empfohlen ist, als den Empfehlenden: so ist es gar kein Wunder, daß wir zwar zuerst von den ursprünglichen Geschenken der Natur an die Weisheit empfohlen werden, nachher aber die Weisheit selbst lieber gewinnen, als Dasjenige, was uns zu dieser geleitet hat. Und wie uns unsere Glieder offenbar zu dem besondern Zwecke einer bestimmten Lebensweise gegeben sind, so ist auch das Begehrungsvermögen, (griechisch ὁρμή), nicht zu jeder beliebigen Lebensweise, sondern zu einer gewissen Art

der Lebenseinrichtung gegeben; eben so auch die Vernunft im gewöhnlichen Sinne, und die vollkommene Vernunft. Denn wie dem Schauspieler eine gewisse Action, dem Tänzer eine Bewegung, aber nicht jede beliebige, sondern eine gewisse bestimmte angewiesen ist, so muß auch das Leben nicht auf eine beliebige, sondern auf eine bestimmte Art, welche wir die angemessene und [mit der Natur] übereinstimmende Art nennen, eingerichtet werden. Denn mit der Kunst, das Steuerruder zu lenken, oder der Heilkunde ist nach unserer Ansicht die Weisheit nicht zu vergleichen, sondern mehr mit jener Action des Schauspielers, von welcher ich so eben geredet habe und mit dem Tanze, insofern ihr letzter Zweck, d. h. die Ausübung der Kunst, in dieser selbst liegt, und nicht außerhalb gesucht werden muß. Indessen findet in anderer Hinsicht doch ein Unterschied selbst zwischen diesen Künsten nnd der Weisheit statt. Denn Was in der künstlerischen Darstellung recht ausgeführt wird, faßt doch nicht alle Bestandtheile der Kunst in sich. Dasjenige hingegen, was wir recht, oder, wenn wir wollen, recht gethan nennen wollen, (die Griechen nennen es κατόρθωμα), faßt die Tugend vollständig in sich. Denn die Weisheit allein ist ganz auf sich selbst gerichtet, Was bei den übrigen Künsten nicht eben so der Fall ist. Es ist ferner eine ungeschickte Vergleichung, wenn man den letzten Zweck der Heilkunde und der Kunst, das Steuerruder zu lenken, mit dem letzten Zwecke der Weisheit zusammenstellt. Denn die Weisheit begreift die Seelengröße, Gerechtigkeit und Erhabenheit über alle Schickungen des Lebens in sich, Was bei den übrigen Künsten nicht ebenso der Fall ist. Eben diese zuletzt genannten Tu-

genden aber werden sich nur bei der Ueberzeugung behaupten lassen, daß in allem Uebrigen durchaus kein Unterschied sey, außer zwischen dem Sittlich-Guten und Schlechten.

Laß uns jetzt sehen, wie herrlich die Folgerungen aus den angeführten Grundsätzen sind. Da es nämlich das Letzte ist, (Du wirst bemerken, daß ich schon lange das griechische τέλος abwechslungsweise mit dem Ausdruck: „das Letzte, Aeußerste oder Höchste" bezeichne, ich kann wohl auch stets des Letzten oder Aeußersten „Ziel" sagen), da es also, sage ich, das Letzte ist, der Natur gemäß und mit ihr übereinstimmend zu leben, so folgt nothwendig, daß alle Weisen ein immerglückliches und vollkommen befriedigtes Leben führen, daß sie durch Nichts gehemmt, durch Nichts zurückgehalten werden und Nichts bedürfen. Was aber ebensowohl die Grundlage unseres Lebens und unsrer Glücksumstände, als des philosophischen Systems ist, von welchem ich rede, dieß besteht darin, daß wir behaupten müssen, das Sittlich-Gute sey das einzige Gut. Diese Sätze lassen sich in einem wortreichen und ausführlichen Vortrag mit lauter sehr gewählten Ausdrücken, und in den erhabensten Gedanken großartiger und schöner darstellen, aber ich habe meine Lust an den kurzen und scharfen, sinnigen Folgesätzen der Stoiker.

8. Ihre Schlüsse bilden sich aber auf folgende Weise: Alles was gut ist, das ist lobenswerth; Was aber lobenswerth ist, das ist sittlich gut. Was also gut ist, das ist sittlich gut. Scheint Dir dieser Schluß richtig? Allerdings. Denn Was aus den beiden Vordersätzen folgt, das liegt, wie Du siehst, in dem Schlußsatze. Nur gegen den ersten der beiden Vordersätze, aus welchen der Schlußsatz abgeleitet ist, pflegt man

einzuwenden, nicht alles Gute sey lobenswerth. Denn Dieß giebt man zu, daß, was Lobenswerth sey, auch sittlich-gut sey. Es ist aber eine sehr ungereimte Behauptung, daß Etwas gut sey, was nicht begehrenswerth sey, oder begehrenswerth, was nicht wohlgefalle, oder — wäre dieß — was keine Liebe verdiente. Also verdient es auch Beifall, und folglich ist es auch lobenswerth. Dieß ist aber das Sittlich-Gute. Hieraus folgt, daß, Was gut ist, auch sittlich-gut sey. Sodann frage ich: Wer könnte sich eines unglückseligen Lebens rühmen, oder eines glückseligen nicht rühmen? Nur also eines glückseligen. Hieraus folgt, daß ein glückseliges Leben werth sey — wenn ich mich so ausdrücken darf, Rühmens davon zu machen, und dieß kann mit Recht nur einem sittlich-guten Leben eingeräumt werden. Folglich ist ein sittlich-gutes Leben ein glückseliges Leben. Und weil Derjenige, welchem ein rechtmäßiges Lob zu Theil wird, in Absicht auf Ehre und Ruhm ausgezeichnet wird, so daß man ihn um dieser Auszeichnung willen, die so hoch zu achten ist, mit Recht glückselig nennen kann, so wird man dem Leben eines solchen Mannes mit dem vollkommensten Rechte eben jene Eigenschaft beilegen dürfen. Folglich, wenn ein glückseliges Leben an dem sittlichen Werthe erkannt wird, so kann man nur das Sittlich-Gute für ein Gut halten. Wie könnte aber auf irgend eine Weise die Behauptung bestehen, daß kein standhafter, fester und großer Charakter, — so nennen wir den tapfern Mann — gedacht werden könne, wenn nicht der Satz feststeht, daß der Schmerz kein Uebel sey? Denn wie Derjenige, welcher den Tod für ein Uebel hält, ihn nothwendig fürchten muß, so kann kein

Mensch in irgend einem Falle gegen Das, was nach seiner Ueberzeugung ein Uebel ist, gleichgültig seyn, und es verachten. Wird nun dieser Satz aufgestellt und allgemein für wahr gehalten, so wird zugleich jener andere angenommen, daß der hochherzige und tapfere Mann alle menschlichen Zufälle verachte und für Nichts halte. Und hierdurch ist es erwiesen, daß es kein Uebel gebe, als das Sittlich-Schlechte. Und nun jener erhabene, ausgezeichnete, hochherzige und wahrhaft tapfere Mann, der alle menschlichen Dinge sich untergeordnet sieht, ein solcher Charakter, sage ich, dessen Bild wir aufstellen wollen, den wir wenigstens suchen, muß ein Vertrauen auf sich selbst und auf sein vergangenes und künftiges Leben haben, und Gutes von sich denken, überzeugt, daß den Weisen kein Uebel treffen könne. Hieraus erhellet eben derselbe Satz, daß das Sittlich-Gute allein ein Gut sey, und daß glückselig leben eben so viel heiße, als sittlich-gut, d. h. tugendhaft leben.

9. Es ist mir aber nicht unbekannt, daß es mancherlei Meinungen von Philosophen gegeben hat, ich meine von solchen, welche das höchste, oder wie ich es nenne, das letzte Gut in die Seele gesetzt haben. Es sind diesen zwar Einige nach unrichtigen Ansichten gefolgt; jedoch stehen nicht nur jene drei Philosophen, welche die Tugend vom höchsten Gute trennten, indem sie entweder die Lust, oder die Schmerzlosigkeit, oder die ersten Geschenke der Natur für die höchsten Güter hielten, sondern auch die drei andern, welche die Tugend ohne irgend einen Zusatz für unzureichend hielten, und ihr deßwegen je eine der oben genannten drei Beimischungen

gaben,*) — diese Alle, sage ich, stehen doch denen nach, — wie sie auch an und für sich seyn mögen, — welche das höchste Gut in die Seele und in die Tugend setzten. Aber gar sehr ungereimte Behauptungen haben doch auch nicht nur Diejenigen aufgestellt, welche das höchste Gut in ein Leben mit der Erkenntniß setzten, sondern auch Diejenigen, welche keinen Unterschied der Dinge annahmen und meinten, der Weise sey nur in so fern glückselig, als er Nichts dem Andern um irgend eines entschiedenen Gewichts willen vorziehe, oder, wie einige Academiker behauptet haben sollen, das Höchste der Güter und das höchste Geschäft des Weisen sey Dieß, den Erscheinungen zu widerstreben und seinen Beifall entschieden zurückzuhalten. Auf eine jede dieser Behauptungen pflegt man ausführlich zu antworten. Was aber in die Augen fällt, das soll nicht in langer Rede ausgeführt werden. Was fällt aber mehr in die Augen, als daß bei der Voraussetzung, es finde keine Wahl zur Ausscheidung Dessen statt, was der Natur widerstreitet, so wie Dessen, was ihr gemäß ist, jene ganze gesuchte und gepriesene Klugheit aufgehoben wird? Da wir nun die aufgestellten und alle ähnlichen Behauptungen ausgeschieden haben, so bleibt der Satz übrig, das höchste Gut bestehe in einem solchen Leben, welches eine Anwendung der Erkenntniß Dessen ist, was nach der Natur erfolgt, mittelst der Wahl des Naturgemäßen und der Verwerfung des Naturwidrigen, d. h. in einem der Natur angemessenen und mit ihr übereinstimmenden Leben. Was man aber in andern Gebieten der

*) Vergl. B. 2. Cap. 11.

Wissenschaft artificiose (künstlich) nennt, das ist gewissermaßen etwas Späteres und Abgeleitetes, — und dieß nennen die Stoiker ἐπιγεννηματικόν. Was man dagegen bei Jemand sapienter (weise) nennt, das wird gleich von seinem Ursprung her mit dem vollkommensten Rechte so genannt. Denn Alles, was von dem Weisen ausgeht, muß sofort in allen seinen Theilen vollkommen seyn. Denn hierin besteht Dasjenige, was wir begehrenswerth nennen. Denn wie es Unrecht ist, das Vaterland verrathen, sich an den Eltern vergreifen, Tempel berauben, Was mit der That vollbracht wird, so ist Furcht, Kummer, Hingebung an die Wollust, auch ohne die wirkliche That Unrecht. Wie aber dieß Alles nicht erst später und in seinen Folgen, sondern sogleich in seinem Ursprung Unrecht ist, so muß auch Alles, was von der Tugend ausgeht, gleich bei seiner ersten Aufnahme in das Gemüth, nicht erst in der Ausführung für recht erklärt werden.

10. Das Gute aber, welcher Ausdruck in dieser Unterredung so oft gebraucht wurde, erhält ebenfalls durch eine Bestimmung des Begriffs [bei den Stoikern] seine Erklärung. Allein die Bestimmungen, welche sie diesem Begriffe geben, weichen freilich sehr von einander ab und doch führen sie auf denselben Punct hin. Ich trete dem Diogenes bei, welcher das Gute so bestimmte, es sey das von Natur Vollkommene. Jenes nachfolgende aber das [moralisch] Nützliche (so wollen wir das Wort ὠφέλεια übersetzen) bezeichnet er als etwas Wechselndes oder Dauerndes, was aus dem von Natur Vollkommenen entspringt. Und da die Begriffe der Dinge in den Seelen entweder aus der Erfahrung oder aus der Verbindung mehrerer Dinge, oder ihrer Aehnlich-

keit, oder aus der Vergleichung ihres Verhältnisses gebildet werden, so ist man auf diesem vierten letzt erwähnten Wege zum Begriffe des Guten gelangt. Denn wenn man von den naturgemäßen Dingen durch einen Vergleichungsschluß der Vernunft aufsteigt, so kommt man auf den Begriff des Guten. Der Grund aber, warum wir dieses an sich Gute erkennen und so nennen, liegt nicht in einem Zusatz zu demselben, noch in einem Wachsthum, oder in der Vergleichung desselben mit andern Dingen, sondern in seinem eigenen Wesen. Denn wie die Süßigkeit des Honigs, wie groß sie auch sey, doch vermittelst der eigenthümlichen Beschaffenheit ihres Geschmacks, nicht aber durch Vergleichung mit andern Dingen empfunden wird; so ist auch das Gute, von welchem hier die Rede ist, allerdings sehr hoch zu schätzen, aber diese Schätzung beruht auf der Beschaffenheit, nicht auf dem Grade desselben. Denn da die Schätzung [das Schätzenswerthe], welche ἀξία heißt, weder zu den Gütern, noch auch zu den Uebeln gezählt wird, so bleibt sie, so viel man auch hinzusetzt, in ihrer Art unverändert. Eine besondere und eigenthümliche Schätzung ist also die Schätzung der Tugend, welche sich auf die Beschaffenheit, nicht auf die Steigerung bezieht.

Die Leidenschaften aber, welche das Leben der Thoren unglücklich machen und verbittern, — (die Griechen nennen sie πάθη, was ich wörtlich durch den Ausdruck „Krankheiten" übersetzen könnte: dieß würde aber nicht auf alle Fälle passen: denn Wer nennt das Mitleid oder auch selbst den Jähzorn eine Krankheit? Aber die Griechen sagen doch πάθος. Es stehe also das Wort [„Leidenschaft," oder] „Seelenstörung," welches für sich selbst schon etwas Fehler-

haftes ausdrückt!) diese Leidenschaften also werden durch keine Kraft der Natur in Bewegung gesetzt. Im Ganzen giebt es vier Gattungen, aber mehrere Arten derselben, Bekümmerniß, Furcht, Begierde und diejenige Gemüthsbewegung, welche die Stoiker mit dem gemeinschaftlichen, das sinnliche und geistige Vergnügen bezeichnende Ausdruck ἡδονή benennen, ich aber lieber Fröhlichkeit nenne, eine gleichsam aufhüpfende wollüstige Erhebung des Gemüths. Die Leidenschaften nun werden durch keine Kraft der Natur bewegt, sondern Alles beruht bei ihnen auf vorgefaßten Meinungen und voreiligen Urtheilen. Der Weise wird also von diesen immer frei seyn.

11. Den Grundsatz, daß das Sittlich-Gute um sein selbst willen begehrenswerth sey, haben wir mit vielen andern Philosophen gemein. Denn außer den drei philosophischen Systemen, welche die Tugend vom höchsten Gute ausschließen, müssen alle andern Philosophen diesen Satz festhalten, doch diese hauptsächlich, welche Nichts unter die Güter gezählt wissen wollen, als das Sittlich-Gute. Diese Wahrheit ist aber sehr leicht und ohne alle Schwierigkeit zu vertheidigen. Denn Wer hat oder Wer hatte jemals einen solchen Heißhunger der Habsucht oder so zügellose Begierden, daß er zum Besitze derselben Sache, die er auch durch jede Frevelthat zu erlangen bereit wäre, nicht in mancher Hinsicht, selbst wenn er voraussichtlich ganz ungestraft davon käme, lieber ohne Verbrechen, als auf jene Art kommen möchte? Oder welchen Nutzen, welchen Genuß suchen wir, indem wir Dinge, die uns verborgen sind, zu wissen wünschen, wie z. B. die Himmelskörper sich bewegen, und aus welchen

Ursachen sie sich am Himmel umdrehen? Und Wer lebt so ganz nach Bauernart, Wer ist gegen Forschungen im Gebiete der Natur in so hohem Grade stumpf, daß er an Dingen, welche der Erkenntniß werth sind, keinen Geschmack hätte, und sie ohne einen sinnlichen Genuß oder Nutzen nicht suchte oder achtete? Oder Wer sollte kein inneres Vergnügen empfinden, wenn er die Thaten, Reden und Anschläge der Vorfahren, der Africanen [Scipionen], oder des Mannes, den Du immer im Munde führst, meines Großvaters und der übrigen tapfern und durch alle Tugenden ausgezeichneten Männer liest? Welcher Mensch, der eine gute Erziehung in einer achtbaren Familie erhalten hat, nimmt an dem Sittlich-Schlechten an und für sich, wenn es gleich für ihn unschädlich ist, keinen Anstoß? Wer sieht mit Gleichmuth einen Menschen an, von dem er glaubt, er führe ein unreines und lasterhaftes Leben? Wer haßt nicht den Schmutzigen, den Gecken, den Leichtfertigen, den Nichtswürdigen? Wenn das Laster nicht um sein selbst willen zu fliehen ist, was werden wir dann den Menschen vorhalten, daß sie nicht, wenn Finsterniß und Einsamkeit Gelegenheit macht, jede Schandthat begehen, wofern sie das Laster nicht durch seine innere Schändlichkeit abschreckt? Unzählig Vieles kann man in diesem Sinne vorbringen. Aber es ist nicht nothwendig. Denn Nichts ist weniger zu bezweifeln, als der Satz, daß das Sittlich-Gute um seiner selbst willen zu begehren, und ebenso das Sittlich-Schlechte um seiner selbst willen zu fliehen sey. Steht aber der oben behauptete Satz fest, daß das Sittlich-Gute allein ein Gut ist, so muß es uns klar seyn, daß das Sittlich-Gute einen höheren Werth habe, als

jene Mitteldinge, die man sich durch dasselbe erwerben kann. Wenn wir aber andererseits behaupten, daß Thorheit, Tollkühnheit, Ungerechtigkeit und Unmäßigkeit um ihrer Folgen willen zu meiden seyen, so ist Dieß nicht so gemeint, daß es mit jenem Grundsatze, nur das Sittlich=Schlechte sey ein Uebel, im Widerspruch stände. Denn jene Folgen beziehen sich nicht auf einen leiblichen Nachtheil, sondern auf unsittliche Handlungen, welche aus Lastern entspringen. Was nämlich die Griechen mit dem Worte κακία bezeichnen, das will ich lieber Laster, als Bosheiten nennen.

12. Fürwahr, mein Cato, sagte ich, Du gebrauchst hier treffende und den Gegenstand vollkommen erläuternde Ausdrücke. Es dünkt mich daher, Du lehrest die Philosophie lateinisch reden, und gebest ihr gleichsam das Bürgerrecht. Denn bis jetzt schien diese ein Fremdling in Rom zu seyn, und sich nicht zu unseren Unterredungen zn bequemen. Und daran war hauptsächlich die allzu einfache Schärfe der Begriffe und der Worte Schuld. Denn ich weiß freilich, es giebt Solche, welche in jeder Sprache philosophiren können, weil sie sich keiner Eintheilungen und keiner Begriffs=Bestimmungen bedienen, und ihren Beifall, sagen sie, gewinne nur Das, womit die Natur stillschweigend übereinstimme. Daher haben sie bei Gegenständen, die sehr leicht verständlich sind, keine große Mühe, darüber zu reden. Um deßwillen höre ich Dir eifrig zu und alle Ausdrücke, womit Du die Begriffe, von welchen hier die Rede ist. bezeichnest, präge ich mir ins Gedächtniß; denn ich werde vielleicht eben dieselben demnächst gebrauchen müssen. Den Tugenden hast Du also, wie mich dünkt, mit vollkommenem Rechte und nach unserer gewöhn=

lichen Ausdrucksweise das Wort Laster [vitia] entgegengesetzt. Denn was an sich selbst tadelnswerth [vituperabile] ist, das ist meines Erachtens eben daher vitium [Laster] genannt worden, oder das Wort vitium ist etwa auch aus dem Worte vituperari [getadelt werden] abzuleiten. Hättest Du aber das Wort κακία durch malitia [Bosheit] ausgedrückt, so würde uns der lateinische Sprachgebrauch auf ein einziges bestimmtes Laster führen. So aber wird der Tugend im Allgemeinen das Laster mit dem entgegengesetzten Namen gegenübergestellt.

Hierauf fuhr er fort: die obigen Sätze haben wir jetzt festgestellt; nun aber giebts einen großen Streit. Die Peripatetiker zwar haben denselben etwas nachgiebiger behandelt; (denn da sie die Dialectik nicht verstehen, so hat ihre gewohnte Art zu reden nicht genug Schärfe), — Dein Carneades aber hat die Sache durch seine ausgezeichnete Gewandtheit in der Dialectik und mit sehr großer Beredtsamkeit auf den Punkt der Entscheidung gebracht. Denn immerfort stritt er dafür, in dieser ganzen Untersuchung über die Güter und Uebel streiten die Stoiker mit den Peripatetikern nicht über die Sache, sondern über die Worte. Mir aber ist Nichts so einleuchtend, als daß diese Ansichten jener Philosophen mehr in der Sache, als in den Worten verschieden seyen. Eine weit größere Verschiedenheit, behaupte ich, findet unter den Stoikern und Peripatetikern in den Gegenständen, als in den Worten statt, weil nämlich die Peripatetiker sagen, Alles, was sie Güter nennen, gehöre zu einem glückseligen Leben. Die Unsrigen aber läugnen,

daß Das, was in Allweg einer Schätzung werth ist, die Glückseligkeit des Lebens vervollständige.

13. Oder kann es etwas Gewisseres geben, als daß nach dem Systeme Derjenigen, welche den Schmerz zu den Uebeln zählen, der Weise nicht glücklich seyn kann, wenn er auf die Folter gespannt ist? Das System Derjenigen hingegen, welche den Schmerz für kein Uebel halten, führt zu dem sichern Schlusse, daß unter allen Qualen das glückselige Leben dem Weisen erhalten werde. Denn wenn die gleichen Schmerzen erträglicher sind, sobald man sie für das Vaterland, als wenn man sie aus einer geringfügigeren Ursache aushält, so ist es die Meinung, nicht die Natur, welche den Schmerz mehrt oder vermindert.

Auch darin stimmen unsere Grundsätze nicht überein, daß, wenn es — nach der Ansicht der Peripatetiker — drei Arten von Gütern gibt, folglich jeder Mensch um so glücklicher ist, je mehr er an leiblichen oder äußeren Gütern Ueberfluß hat, so daß auch wir [Stoiker] eben diesem Satze beipflichten und behaupten müßten, Derjenige sey glücklicher, welcher mehr von solchen Dingen habe, die man in leiblicher Rücksicht hochschätzt. Denn nach der Meinung jener Philosophen wird die Glückseligkeit des Lebens durch leibliche Vortheile vervollständigt, nach der unsrigen aber ist Nichts weniger der Fall. Denn da wir behaupten, daß nicht einmal der zahlreiche Besitz von vielen solchen Gütern, welche wir Gaben der Natur nennen wollen, das Leben glücklicher oder wünschens- und schätzenswerther mache, so gehört gewiß die Menge von leiblichen Vortheilen noch viel weniger zu einem glückseligen Leben. Wenn nämlich Weisheit und Gesundheit

wünschenswerthe Güter sind, so müssen beide in ihrer Verbindung noch wünschenswerther seyn, als die Weisheit allein. Keineswegs aber sind beide, wenn sie bloß schätzenswerth sind, in ihrer Verbindung höher zu achten, als die Weisheit allein. Denn wir, indem wir behaupten, die Gesundheit sey in gewissem Grade schätzenswerth, ohne daß wir sie jedoch zu den Gütern zählen, sind zugleich der Ansicht, in keinem Falle verdiene Etwas eine solche Werthschätzung, daß es der Tugend vorzuziehen wäre. Dieß ist es aber eben, was die Peripatetiker nicht festhalten. Denn sie müssen vielmehr sagen, eine tugendhafte und zugleich schmerzlose Handlung sey etwas Wünschenswertheres, als wenn dieselbe Handlung mit Schmerz verbunden wäre. Wir sind einer andern Ansicht, — ob mit Recht oder Unrecht, davon nachher! Aber kann es eine größere Verschiedenheit in den Sachen geben?

14. Denn wie ein Kerzenlicht von dem Glanze der Sonne überstrahlt und verdunkelt wird wie ein Tropfen Salzwasser in dem großen Umfange des ägäischen Meers, wie ein Pfennig in Crösus Schätzen, und ein Schritt in dem Wege von hier nach Indien sich verliert, so muß, bei der Voraussetzung jenes höchsten Gutes, welches die Stoiker so nennen, nothwendig alle jene Werthschätzung von Dingen, die sich auf den Körper beziehen, von dem Glanze und der Größe der Tugend verdunkelt und bedeckt werden, und sich darin verlieren. Und wie ein gelegener Zeitpunkt (so wollen wir das griechische εὐκαιρία nennen) keinen Zuwachs durch die Verlängerung der Zeit erhält, (denn Alles, was man gelegen nennt, hat sein eigenthümliches Maß); so ist die rechte Handlungsweise — so (übersetze ich κατόρθωσις, denn

eine rechte Handlung heißt κατόρθωμα), die rechte Handlungsweise also, und ebenso die Uebereinstimmung im Handeln, endlich das Gute selbst, welches in der Uebereinstimmung mit der Natur besteht, ist keines Zuwachses fähig. Denn so wenig ein gelegener Zeitpunkt durch Verlängerung der Zeit einen Zuwachs erhält, ebensowenig die genannten Dinge, und dieß ist der Grund, warum den Stoikern ein glückseliges Leben nicht wünschens- und begehrenswerther scheint, wenn es lang ist, als wenn kurz. Sie bedienen sich hier einer Vergleichung. Wenn der Vorzug eines Cothurns in einem genau angepaßten Verhältniß zum Fuße bestände, so würde man weder viele Cothurne wenigen, noch die größeren den kleineren vorziehen. Eben so werden von denjenigen Dingen, deren ganzer Vorzug auf dem genauen Ebenmaße und der Beobachtung des schicklichen Zeitpunkts beruht, weder das Mehrere dem Wenigeren, noch das Längere dem Kürzeren vorgezogen werden.

Es ist aber kein sehr scharfsinniger Einwurf der Gegner: wenn die Gesundheit bei langer Dauer höher zu schätzen sey, als bei kurzer, so müsse auch der Werth der Weisheit um so größer seyn, je länger man von ihr Gebrauch machen könne. Sie sehen nicht ein, daß der Werth der Gesundheit nach der Dauer, der Werth der Tugend hingegen nach dem schicklichen Zeitpunkt beurtheilt wird. So daß es scheint, Diejenigen, welche jene Behauptung aufstellen, wären dann auch zu sagen im Stande, ein guter Tod und eine gute Geburt seyen besser, wenn sie lang, als wenn sie kurz dauern. Sie merken nicht, daß in dem einen Falle der höhere Werth durch die kurze, im andern durch

die lange Dauer bestimmt wird. Diesem Allen zufolge, was in Beziehung auf jene Philosophen gesagt wurde, nach welchen das von uns so genannte höchste oder letzte Gut eines Wachsthums fähig ist, müssen eben dieselben folgerichtig auch behaupten, daß der Eine weiser sey, als der Andere, und ebenso, daß der Eine mehr fehle, oder mehr recht handle, als der Andere. Dieß dürfen aber wir nicht behaupten, die wir ein Wachsthum des höchsten Gutes läugnen. Denn wie ein Mensch, der ins Wasser hinabgesunken ist, um Nichts besser athmen kann, wenn er nicht weit von der Oberfläche entfernt ist, so daß er in jedem Augenblicke hervorkommen könnte, als wenn er in derselben Zeit noch in der Tiefe wäre; und wie der junge Hund, welcher schon nahe daran ist, zu sehen, nicht mehr sieht, als ein so eben geborener: ebenso ist Derjenige, welcher sich schon mit ziemlichem Schritte der Tugend genähert hat, um Nichts weniger im Elend, als Derjenige, welcher noch gar keinen Schritt gemacht hat.

15. Dieß sind, — wie ich wohl merke — befremdende Behauptungen. Da jedoch die Vordersätze gewiß fest stehen und wahr sind, diese Folgesätze aber richtig aus ihnen abgeleitet, so ist auch an der Wahrheit der letztern nicht zu zweifeln. Allein wenn sie auch immerhin das Wachsthum der Tugend und des Lasters läugnen, so kann doch Beides nach ihrer Ansicht sich gewissermaßen ausdehnen und gleichsam erweitern. Was aber den Werth des Reichthums betrifft, so behauptet Diogenes, er diene nicht nur gleichsam als Führer zum Vergnügen und zu einer guten Gesundheit, sondern er begreife auch Beides in sich; die gleiche Wirkung

habe er aber nicht bei der Tugend und den übrigen Künsten,*) zu welchen das Geld zwar als Führer dienen, sie aber nicht in sich begreifen kann. Wenn daher das Vergnügen oder die Gesundheit ein Gut sey, so müsse man auch den Reichthum zu den Gütern zählen. Wenn hingegen die Weisheit ein Gut sey, so folge nicht, daß wir auch den Reichthum für ein Gut erklären müssen, und überhaupt kann Nichts, was nicht selbst ein Gut ist, Dasjenige, was ein Gut ist, in sich begreifen, und zwar um deßwillen, weil die Kenntnisse und Begriffe, aus welchen die Künste gebildet werden, das Begehrungsvermögen anregen. Da nun der Reichthum kein Gut ist, so kann er keine Kunst in sich begreifen. Und wollten wir Dieß auch in Absicht auf die Künste zugeben, so dürfte doch das Verhältniß der Tugend nicht das gleiche seyn, weil diese sehr viel Nachdenken und Uebung erfordert, Was bei den Künsten nicht ebenso der Fall ist, und weil die Tugend Festigkeit, Ausdauer und Stetigkeit des ganzen Lebens in sich schließt, dieses aber bei den Künsten nicht ebenso Statt findet.

Sofort entwickeln wir den Unterschied der Dinge. Würden wir gar keinen solchen annehmen, so würde das ganze Leben in Verwirrung gebracht, wie dieß von Aristo geschieht, und niemals würde ein rechtes Geschäft oder Werk der Weisheit sich aufzeigen lassen, da zwischen Dem, was zum Leben erforderlich ist, gar kein Unterschied wäre, und man nie wählen dürfte. Obgleich es daher hinreichend begrün-

*) Die Stoiker nannten auch gewisse Künste, z. B. die Dialektik eine Tugend. Vrgl. Cap. 21.

det ist, daß nur das Sittlich-Gute ein Gut ist, und das Sittlich-Schlechte allein ein Uebel, so haben sie gleichwohl unter Dem, was keinen Einfluß auf das selige oder unselige Leben hat, einen gewissen Unterschied festgesetzt, so daß sie sagen, einige von diesen Dingen seyen schätzenswerth, andere nicht, andere keines von beiden. Was aber die schätzenswerthen Dinge betrifft, so habe man bei einigen hinreichenden Grund, warum man sie gewissen andern vorziehe, wie z. B. Gesundheit, vollständige Sinne, Schmerzlosigkeit, Ruhm, Reichthum und dergleichen. Bei andern Dingen aber finde dieser Fall nicht Statt. Eben so habe man auch in Absicht auf die nicht schätzenswerthen Dinge zum Theil hinreichenden Grund, warum man sie verwerfe, wie z. B. Schmerz, Krankheit, Verlust der Sinne, Armuth, Schande u. dgl., zum Theil aber nicht. Und dieß sey auch der Ursprung des Wortes πρυηγμένον und seines Gegentheils ἀποπροηγμένον, welches Zeno gebrauchte, indem er sich in einer reichen Sprache doch gemachter und neuer Wörter bediente, Was man uns in dieser armen Sprache nicht gestattet, wiewohl Du unsere Sprache sogar die reichere zu nennen pflegst. Um aber die Bedeutung des Wortes desto leichter zu verstehen, so ist es zweckmäßig, den Weg anzugeben, auf welchem Zeno zur Bildung dieses Wortes gekommen ist.

16. Wie nämlich, sagt er, Niemand sich so ausdrückt, der König selbst sey am königlichen Hofe zur Würde gleichsam hervorgezogen worden (denn dieß heißt προηγμένον), sondern Diejenige, welche eine Ehrenstelle bekleiden und den nächsten Rang unmittelbar nach der königlichen Würde

haben, so darf man im Leben nicht Dasjenige, was den ersten, sondern was den zweiten Platz einnimmt, προηγμένον, d. h. hervorgezogen, nennen. So können wir nach einer wörtlichen Uebersetzung jene Dinge nennen, oder vor Andern hervorgehobene und zurückgesetzte, oder, wie ich längst gesagt habe, vorgezogene oder vorzügliche, jene dagegen verworfene. Denn wenn die Sache zur Klarheit gebracht ist, so müssen wir im Gebrauche der Worte nicht schwierig seyn. Weil aber alles, was Gut ist, den ersten Platz nach unsrer Behauptung einnimmt, so muß Das, was wir vorgezogeu oder vorzüglich nennen, weder ein Gut noch ein Uebel seyn. Wir bestimmen es daher so, es sey Dasjenige, was gleichgültig [in Beziehung auf die Tugend] ist bei mittelmäßigem [untergeordnetem] Werthe. Denn was Jene ἀδιάφορον nennen, dafür kommt mir der Ausdruck „gleichgültig" in die Feder. Denn es war durchaus unmöglich, keine Mitteldinge bestehen zu lassen, welche der Natur entweder angemessen oder zuwider wären; und ließ man diese bestehen, so war es eben so unmöglich, keine Classe von Dingen unter ihnen anzunehmen, welche aus zureichendem Grunde schätzenswerth wären. Unter der Voraussetzung dieser Classe aber mußte es auch Dinge geben, welche den Vorzug vor andern hatten. Mit Recht wurde also diese Unterscheidung gemacht, und dazu stellen sie um des leichtern Verständnisses willen folgende Vergleichung auf. Sie sagen nämlich: angenommen, es sey Dieß das Ziel und der letzte Zweck, den Würfel so zu werfen, daß er gerade auffalle, so wird der Würfel, den man so geworfen hat, daß er aufrecht zu stehen kommt, einen gewissen Vorzug in Beziehung auf den Zweck haben;

im andern Falle wird das Gegentheil seyn. Aber doch gehört jener Vorzug des Würfels nicht als Theil zu dem genannten Zwecke. Ebenso bezieht sich Dasjenige, was den Vorzug hat, zwar auf den letzten Zweck, aber es gehört nicht zu ihm selbst nach seiner innern Beschaffenheit.

Es folgt nun die bekannte Eintheilung der Güter*) theils in solche, welche wesentlich zum höchsten Zwecke gehören, — (so nenne ich Diejenige, welche man τελικὰ heißt, denn wir wollen es nun gerade so halten, wie es ausgemacht wurde, daß wir, um die Sache verständlicher zu machen, in mehreren Worten Etwas ausdrücken, sofern wir es mit Einem nicht geben können, — theils in solche, welche zum Höchsten mitwirken (griechisch ποιητικὰ), theils in Güter von beiderlei Art. In die Classe der zugehörigen Güter fällt keines, außer den sittlich-guten Handlungen; in die Classe der mitwirkenden keines, außer der Freundschaft.**) Zu beiden Classen aber gehörte nach ihrer Annahme die Weisheit; denn diese ist als eine mit sich übereinstimmende Handlungsweise mit jenen Gütern, welche ich die zugehörige nannte, verbunden. Insofern sie aber sittlich-gute Handlungen mit sich bringt und wirkt, kann sie bewirkend genannt werden.

17. Dasjenige, was wir „vorgezogen" nennen, ist es theils um seiner selbst willen, theils wegen seiner Wirkungen, theils in beiden Rücksichten. Um seiner selbst willen z. B. eine gewisse

*) Der moralischen Güter versteht sich; nur in diesem Sinne kann der Stoiker von bonis im Plural sprechen. Uebrigens vergl. Diog. Laert. VII, 96.

**) amicum = τὸ φίλον.

Gestalt der Gesichtszüge und der Miene, die Haltung und Bewegung des Körpers; denn hier giebt es Etwas, was vorzuziehen und zu verwerfen ist. Andere Dinge nennt man darum vorgezogen, weil sie durch sich selbst Etwas bewirken, z. B. das Geld; Andere in beiden Rücksichten, z. B. vollständige Sinne, Gesundheit und dergleichen. Was aber den guten Ruf betrifft, — (denn dieser Ausdruck ist hier für das Wort εὐδοξία passender, als Ruhm), — so sagten Chrysippus und Diogenes, man dürfe um desselben willen, abgesehen von dem Nutzen, keinen Finger ausstrecken, und diese Ansicht hat meinen ungetheilten Beifall. Ihre Nachfolger aber, nicht im Stande, die Einwendungen des Carneades genügend zu widerlegen, sagten, der sogenannte gute Ruf sey um sein selbst willen vorzüglich und der Erwählung werth, und es sey die Pflicht eines edlen und wohlerzogenen Menschen, nach einem guten Rufe bei Eltern, Verwandten, auch überhaupt bei rechtschaffenen Männern zu streben, und zwar um der Sache selbst willen, nicht wegen des Nutzens, und wie man für das Wohl der Kinder um ihrer selbst willen sorge, wenn sie gleich erst nach unserm Tode geboren werden, so, sagen sie, müsse man doch gewiß auch für einen guten Ruf nach dem Tode, selbst abgesehen von dem Nutzen, besorgt seyn.

Ohnerachtet wir aber das Sittlich-Gute für das einzige Gut erklären, so ist doch die Erfüllung der Pflicht Nichts Widersprechendes, wiewohl wir diese Pflicht weder unter die Güter, noch unter die Uebel zählen. Denn in solchen Dingen giebt es etwas Beifallswerthes und zwar in der Art, daß man einen vernünftigen Grund davon angeben kann.

Folglich muß man auch von einer beifallswerthen Handlung einen vernünftigen Grund angeben können. Pflicht ist aber eine solche Handlung, von welcher man einen vernünftigen Grund angeben kann. Hieraus erhellt, daß es eine mittlere Pflicht giebt, die man weder unter die Güter, noch unter die entgegengesetzten Dinge zählen darf. Und weil bei solchen Dingen, die weder auf die Seite der Tugend, noch des Lasters fallen, doch Etwas ist, was zum Nutzen gereichen kann, so darf man Dieß nicht wegwerfen. Von dieser Art ist aber auch eine gewisse Handlungsweise, und zwar ist sie so zu bestimmen, daß die Vernunft Etwas dieser Art zu thun und so zu handeln gebietet. Eine Handlung aber, bei welcher uns die Vernunft geleitet hat, nennen wir Pflicht. Pflicht aber ist etwas der Art, was weder unter die Güter, noch unter die Uebel zu zählen ist.

18. Und gewiß ist auch Dieß einleuchtend, daß der Weise in Beziehung auf jene Mitteldinge gewisse Handlungen vollbringt. Er urtheilt also, indem er eine gewisse Handlung vollbringt, daß sie Pflicht sey. In dieser Hinsicht nun, weil er sich in seinem Urtheile niemals täuscht, wird die Pflicht zu den Mitteldingen gehören. Und dieß erhellt auch aus folgendem Vernunftschlusse. Da wir nämlich sehen, daß es Etwas gibt, was wir auf rechte Art gethan, nennen, (dieß ist eben die vollendete Pflicht), so muß es auch eine angefangene [nicht vollendete] Pflicht geben, z. B. wenn die Zurückgabe eines gesetzmäßig uns anvertrauten Gutes Etwas auf rechte Art gethan ist, so ist es schlechtweg Pflicht, dasselbe zurückzugeben, denn jener Beisatz „auf rechte Art gethan" macht die Handlung zu einer sittlich-rechten;

an sich selbst aber ist diese Zurückgabe [nur] eine Pflicht. Und weil unstreitig unter den sogenannten Mitteldingen das Eine zu wählen, das Andere zu verwerfen ist, so fällt Alles, was mittelst einer solchen Handlung geschieht oder so genannt wird, in die Classe der gemeinschaftlichen Pflichten. Hieraus sieht man, daß bei der Allen eingebornen Selbstliebe, sowohl der Thor, als der Weise, das Naturgemäße wählen und das Gegentheil verwerfen wird. Somit giebt es eine gemeinschaftliche Pflicht des Weisen und des Thoren, und hieraus folgt, daß diese sich mit dem sogenannten Mitteldinge beschäftigt. Da aber alle Pflichten von den Mitteldingen abgeleitet werden müssen, so sagt man nicht ohne Grund, alle unsere Gedanken haben Bezug auf dieselbe; dahin gehöre sowohl das Austreten aus dem Leben, als das Bleiben im Leben. Denn Derjenige, bei welchem sich ein Ueberschuß des Naturgemäßen findet, hat die Pflicht, im Leben zu bleiben, ein Anderer hingegen, bei welchem ein Ueberschuß des Naturwidrigen vorhanden ist oder seyn wird, hat die Pflicht, aus dem Leben auszutreten. Hieraus erhellt, daß es in gewissen Fällen Pflicht des Weisen ist, aus dem Leben zu treten, obgleich er selig ist, und des Thoren, im Leben zu bleiben, obgleich er unselig ist. Denn jenes höchste Gut und Uebel, welches schon oft genannt wurde, ist ein späteres Ergebniß.*) Dasjenige hingegen, was die Natur zuerst darbietet, sey es ihr angemessen oder nicht, ist Gegenstand der Beurtheilung und Wahl des Weisen, und Dieß ist gleichsam der Stoff, welchen die Weisheit zu bearbeiten hat. Daher müssen alle oben genannten Umstände

*) Vergl. Cap. 6.

der Maßstab seyn für den Entschluß, entweder im Leben zu bleiben oder es zu verlassen. Denn weder Diejenigen, welche die Tugend im Leben zurückhält, noch Diejenigen, welche der Tugend ermangeln, dürfen sich freiwillig dem Tode hingeben. Aber oft ist es Pflicht für den Weisen, dem Leben zu entsagen, während er doch höchst selig ist, wenn er Dieß zu rechter Zeit thun kann, das heißt, wenn es naturgemäß ist.*) Denn Das ist ihr Grundsatz: das rechte Maß bedinge die Glückseligkeit. Die Weisheit also g·bietet dem Weisen, sie selbst, wenn es zweckmäßig ist, zu verlassen. Weil nun die Fehler nicht die sittliche Kraft haben, daß sie eine Ursache geben könnten zum freiwilligen Tode, so ist es offenbar auch für die Thoren, die zugleich unselig sind, Pflicht, im Leben zu bleiben, wenn die Summe Dessen, was wir naturgemäß nennen, bei ihnen überwiegend ist. Und weil der [Thor], der aus dem Leben tritt, eben so elend ist, als der [Thor], der darin bleibt, und die Länge der Zeit es ihm nicht wünschenswerther macht, dem Leben zu entfliehen, so sagt man mit gutem Grunde, Derjenige, welcher eine größere Menge von natürlichen Gütern genießen könne, müsse im Leben bleiben.

19. Wesentlich scheint es den Stoikern, sich davon zu überzeugen, daß die Liebe der Eltern gegen ihre Kinder in der Einrichtung der Natur begründet sey, und wir entwickeln nun, daß Dieses der Ursprung der menschlichen Ge-

*) Das vivere hinter naturae convenienter ist gewiß zu deliren, und rührt von unwissenden Abschreibern her, denn wie konnte Cicero sagen: sich das Leben nehmen, heiße naturgemäß leben?

sellschaft ist. Dieß sehen wir fürs Erste aus der Gestalt und den Gliedern des Körpers, die es für sich selbst augenscheinlich machen, daß die Natur Rücksicht genommen hat auf die Zeugung. Es wäre aber widersprechend, daß die Natur die Zeugung beabsichtigte, und doch für die Liebe zu den Erzeugten nicht sorgte. Und selbst auch an den Thieren giebt sich der mächtige Trieb der Natur deutlich zu erkennen. Wenn wir ihre Anstrengung bei dem Hervorbringen und Auferziehen ihrer Jungen bemerken, so ist uns, als hörten wir die Stimme der Natur selbst. So einleuchtend es daher ist, daß wir von Natur vor dem Schmerze zurückbeben, so offenbar ist es, daß die Natur selbst uns zur Liebe gegen Diejenigen, welche wir erzeugt haben, antreibe. Hieraus entspringt auch die gemeinschaftliche natürliche Empfehlung der Menschen untereinander, vermöge welcher der Mensch dem Menschen eben darum, weil er ein Mensch ist, nicht fremd bleiben darf. Wie nämlich am Körper einige Glieder gleichsam für sich da sind, z. B. die Augen und Ohren, Andere auch den Gebrauch der übrigen Glieder befördern, z. B. die Beine und Hände: so sind einige Thiere von ungewöhnlicher Größe für sich allein da, aber die sogenannte Pinne in der offenen Muschel und das Thier, welches aus der Muschel herausschwimmt, und darum, weil es dieselbe bewacht, der Pinnenhüter heißt, und sobald er sich in dieselbe zurückzieht, darin eingeschlossen wird, wie wenn es sie auf eine Gefahr aufmerksam gemacht hätte*), — und eben so die Ameisen, Bienen und Störche thun Einiges auch um Anderer willen. Weit mehr aber findet diese Verbindung unter den Menschen

*) Fabelei der antiken Naturgeschichte.

statt, daher sind wir von Natur zu Gesellschaften, Versammlungen und bürgerlichen Vereinen geeignet.

Die Welt aber wird nach der Ansicht der Stoiker durch den Willen der Götter regiert und sie ist gleichsam die gemeinsame Stadt und der bürgerliche Verein der Götter und Menschen, und ein Jeder von uns ist ein Theil dieser Welt. Hieraus folgern sie der Natur der Sache gemäß, daß wir das allgemeine Beste unserm [persönlichen] Nutzen vorziehen sollten. Denn wie das Gesetz die allgemeine Wohlfahrt der besondern vorzieht, so ist der redliche und weise Mann, der dem Gesetze gehorcht und seine Bürgerpflicht kennt, mehr auf das allgemeine Beste, als auf den Nutzen eines Einzelnen und seinen eigenen bedacht. Und der Verräther des Vaterlandes ist nicht tadelnswerther, als Derjenige, welcher den Nutzen und die Wohlfahrt des Gemeinwesens seinem eigenen Nutzen und seiner Wohlfahrt aufopfert. Hieraus folgt, daß der Tod für den Staat ehrenvoll ist, weil es uns ziemt, das Vaterland mehr zu lieben, als uns selbst. Und weil es für einen unmenschlichen und verruchten Ausspruch gilt, wenn Einer sagt, es liege ihm Nichts daran, wenn nach seinem Tode die Erde in Feuer aufgehe, (was in einem allgemein bekannten griechischen Verse ausgesprochen ist) *); so ist es gewiß wahr, daß wir auch für die späteren Geschlechter um ihrer selbst willen zu sorgen haben.

20. Aus dieser Stimmung der Gemüther sind die Testamente und Vermächtnisse der Sterbenden hervorgegangen. Und weil Niemand in einer ganz öden Einsamkeit leben

*) „Wenn ich dahin bin, mische Feu'r und Erde sich. **Après moi le déluge.**

möchte, nicht einmal bei einem unermeßlichen Ueberfluß an Vergnügungen, so ist leicht zu ersehen, daß wir zur Geselligkeit und zur bürgerlichen Gemeinschaft bestimmt sind. Wir haben aber von Natur den Trieb, recht vielen Menschen zu nützen, namentlich durch Unterricht und Vorschriften der Klugheit. Daher findet man nicht leicht einen Menschen, welcher Das, was er selbst weiß, nicht auch einem Andern mittheilte, so groß ist unsere Neigung nicht nur zum Lernen, sondern auch zum Lehren. Und wie es den Stieren von Natur eingepflanzt ist, die Kälber gegen die Löwen mit der größten Kraftanstrengung und dem größten Muth zu vertheidigen, so werden Diejenigen, welche Macht haben und dieß Unternehmen ausführen können, wie man von Hercules und Liber erzählt, von der Natur zur Rettung des Menschengeschlechts angetrieben. Auch wenn wir Jupiter den Besten und Größten, und ebenso den Heilbringer, Beschützer der Gastfreundschaft und Erhalter nennen, so wollen wir damit sagen, das Wohl der Menschen stehe unter seinem Schutze. Von den unsterblichen Göttern aber Werthschätzung und Liebe zu verlangen, während wir gegeneinander selbst eine niedrige und rücksichtslose Gesinnung zeigen, dieß reimt sich durchaus nicht. Wie wir nun die Glieder gebrauchen, ehe wir gelernt haben, zu welchem nützlichen Zwecke wir sie besitzen, so sind wir von Natur untereinander zur Einheit einer bürgerlichen Gemeinschaft verbunden. Wäre Dieß nicht der Fall, so würde weder Gerechtigkeit noch Redlichkeit ihre Stelle finden.

Und wie nach der Ansicht der Stoiker die Menschen untereinander durch das Recht verbunden sind, so steht dagegen nach ebenderselben der Mensch in keinem Rechtsver-

hältnisse mit den Thieren. Vortrefflich sagt Chrysipp, das Uebrige sey um der Menschen und Götter willen da, sie selbst aber zur geselligen Verbindung unter sich, so daß der Mensch die Thiere für sich benützen könne, ohne ein Unrecht zu begehen. Und weil der Mensch vermöge seiner Natur mit dem Menschengeschlechte gleichsam in einem bürgerlichen Rechtsverhältnisse stehe, so sey Derjenige, welcher dasselbe beobachte, gerecht, wer es aber übertrete, ungerecht. Wie man aber von den Plätzen im Schauspielhause, wenn dieß gleich ein gemeinschaftliches Gebäude ist, dennoch mit Grund sagen kann, der Platz, welchen jeder Zuschauer eingenommen hat, gehöre ihm; so ist in der gemeinschaftlichen Stadt oder Welt das [allgemeine] Rechtsverhältniß dem besondern Eigenthum eines Jeden Einzelnen nicht entgegen.

Da wir aber sehen, daß der Mensch zur Beschützung und Erhaltung seines Geschlechtes bestimmt ist, so ist es dieser natürlichen Bestimmung angemessen, daß der Weise gerne die Leitung und Verwaltung des Staats übernehme, und daß er, um naturgemäß zu leben, sich mit einer Gattin verbinde und Kinder mit ihr erzeuge. Selbst keusche [Männer-] Liebe halten die Stoiker für vereinbar mit dem Charakter des Weisen. Von den Grundsätzen und der Lebensweise der Cyniker aber behaupten Einige, sie schicken sich für den Weisen, wenn ein solcher Fall sich von ungefähr ereigne, daß er so handeln müsse. Andere aber finden Dieß schlechthin unstatthaft.

21. Zur Erhaltung der ganzen Gesellschaft, Verbindung und Liebe der Menschen untereinander sollen den Stoikern zufolge, die [moralischen] Vortheile und Nachtheile, die sie

ὠφελήματα und βλάμματα nennen, gemeinschaftlich seyn. Jene sind zum Nutzen, diese zum Schaden. Und nicht nur gemeinschaftlich, sondern auch gleich sollten sie seyn. Günstige und ungünstige Umstäyde aber — (so übersetze ich εὐχρήστηματα und δυσχρηστήματα) — sollen nach ihnen zwar gemeinschaftlich, aber nicht gleich seyn. Denn jenes Nützliche oder Schädliche ist entweder ein Gut oder ein Uebel, und Dieß ist nothwendig gleich. Günstige und ungünstige Umstände aber gehören in die Classe der vorgezogenen und zurückgesetzten Dinge. Diese können nicht gleich seyn. Von Vortheilen hingegen sagt man, sie seyen gemeinschaftlich; aber sittlich-rechte und unrechte Handlungen gelten nicht für gemeinschaftlich.

Von der Freundschaft behaupten sie, man müsse Gebrauch von ihr machen, weil sie zur Classe des Nützlichen gehöre. Wärend aber Einige sagen, dem Weisen sey bei der Freundschaft die Rücksicht auf den Freund eben so theuer als auf sich selbst, so behaupten zwar Andere, einem Jeden liege die Rücksicht auf sich selbst mehr am Herzen, aber doch gestehen auch diese Letztern, es vertrage sich nicht mit der Gerechtigkeit, zu welcher wir bestimmt seyen, einem Andern Etwas zu entziehen, um es sich selbst zuzueignen. Am wenigsten reimt es sich mit dem Systeme, von welchem ich rede, Freundschaft oder Gerechtigkeit um des Nutzens willen zu erstreben oder gut zu heißen. Denn eben dieser Nutzen kann Beides auch wankend machen und zerstören. Es kann aber durchaus weder Gerechtigkeit noch Freundschaft bestehen, wenn man nicht um ihrer selbst willen darnach strebt. Das Recht aber, sagen sie, insofern man es so ausdrücken

und nennen könne, sey die Natur selbst und es sey ferne von dem Weisen, nicht nur Jemand Unrecht zu thun, sondern auch zu schaden. Ja es ist selbst nicht recht, mit Freunden oder wohl um uns verdienten Männern gemeinschaftliche Sache zum Unrecht zu machen, und sehr nachdrücklich und wahr wird der Satz vertheidigt, daß in keinem Falle die Billigkeit sich vom Nutzen trennen lasse; Was billig und gerecht sey, das sey auch sittlich-gut, und umgekehrt, Was sittlich-gut sey, das müsse auch gerecht und billig seyn.

Den Tugenden, von welchen wir gesprochen haben, fügen sie auch die Dialektik und Physik bei, und diese beiden nennen sie Tugenden, — die Eine, weil sie uns methodisch lehre, keiner falschen Behauptung beizustimmen, uns durch keine verfängliche Wahrscheinlichkeit täuschen zu lassen, und Dasjenige, was wir in Absicht auf die Güter und Uebel erkannt haben, festhalten und behaupten zu können. Denn ohne diese Kunst, meinen sie, könne ein Jeder von der Wahrheit abgeführt und irre geleitet werden. Wenn nun in allen Dingen Unbedachtsamkeit und Unwissenheit fehlerhaft ist, so haben sie mit Recht die Kunst, welche vor diesen Fehlern bewahrt, Tugend genannt.

22. Auch der Physik wurde nicht ohne Grund dieselbe Ehre erwiesen. Denn Wer der Natur gemäß leben will, der muß von der Betrachtung der ganzen Welt und ihrer Regierung ausgehen. Auch kann man in der That über die Güter und Uebel kein richtiges Urtheil fällen, wenn man nicht die ganze Einrichtung der Natur und selbst die Verhältnisse des Lebens der Götter erkannt hat, und weiß, ob die Natur des Menschen mit der allgemeinen übereinstimme

oder nicht, und Was die alten Lehren der Weisen bedeuten: „Füge dich der Zeit! Folge Gott nach! erkenne dich selbst! Nichts im Uebermaß!“ Die Bedeutung von diesem Allem — und sie ist sehr groß — kann Niemand ohne Physik erkennen. Und gewiß ist es diese Erkenntniß allein, welche uns auch den Einfluß der Natur auf die Uebung der Gerechtigkeit, auf die Erhaltung der Freundschaften und übrigen zärtlichen Verhältnisse lehren kann. Ja selbst die richtige Ansicht von der den Göttern gebührenden kindlichen Ehrfurcht und von unsrer großen Verpflichtung zum Danke gegen sie ist von der Erkenntniß der Natur bedingt.

Doch — ich merke, daß ich schon weiter gegangen bin, als mein Zweck forderte. Aber die bewundernswürdige Einheit des Systems und die unglaublich schöne Ordnung in demselben hat mich hingerissen. Und diese Vorzüge — bei den unsterblichen Göttern! — bewunderst Du sie nicht? Denn wo giebt es in der Natur, welche doch an Einheit und fester Ordnung Alles übertrifft, oder in Werken der Kunst, etwas so Zusammengefügtes, so genau und fest Verbundenes? Wo paßt nicht das Letzte zum Ersten? Welche Folgerung entspricht nicht dem Vorhergegangenen? Wo knüpft sich nicht das Eine so an das Andere, daß, wenn Du Einen Buchstaben verrückest, nicht Alles zusammenfiele? Und gewiß es ist Nichts da, was man verrücken könnte. Ferner, wie ehrwürdig, wie erhaben, wie mit sich selbst übereinstimmend tritt die vollendete Gestalt des Weisen vor uns, welcher, durch die Vernunft überzeugt, daß allein das Sittlich-Gute ein Gut sey, nothwendig immerfort glückselig

und im wahrhaftigen Besitze aller jener Namen ist, welche die Unwissenden zu verhöhnen pflegen. Denn mit größerem Rechte wird er ein König heißen, als Tarquinius, welcher weder sich noch die Seinigen regieren konnte; mit größerem Rechte der Anführer des Volks (denn das ist der Dictator) als Sulla, welcher der Anführer zu den drei verderblichen Lastern, der Schwelgerei, Habsucht, Grausamkeit war; mit größerem Rechte ein Reicher, als Crassus, der, wenn er nicht Mangel gefühlt hätte, niemals ohne irgend eine Veranlassung zum Kriege den Euphrat hätte überschreiten mögen. Mit Recht wird man sagen, Alles sey Dessen, welcher allein Alles zu gebrauchen weiß. Mit Recht wird er auch schön geheißen; denn die Züge des Geistes sind schöner, als die des Körpers; mit Recht allein frei, und weder der Herrschaft eines Andern unterthan, noch der Begierde unterworfen; mit Recht der Unüberwindliche, dem selbst in den Banden des Körpers doch dem Geiste nach keine Fessel angelegt werden kann, und der nicht auf die letzte Lebenszeit wartet, um dann erst über sich urtheilen zu lassen, ob er glückselig gewesen sey, wenn er den letzten Tag seines Lebens im Tode vollendet hat, wie der sieben Weisen Einer den Crösus unweise erinnerte. Denn wäre er je glückselig gewesen, so hätte er das Glück seines Lebens auch bis zu jenem von Cyrus errichteten Scheiterhaufen gebracht. Wenn es sich nun so verhält, daß Niemand, als der Tugendhafte und daß jeder Tugendhafte glückselig ist, Was ist hochachtungswerther, als die Philosophie, Was göttlicher, als die Tugend?

Uebersicht über das vierte Buch.

Cicero versucht in diesem Buche, das stoische System zu widerlegen, und dagegen das System der Peripatetiker geltend zu machen.

Cap. 1—9. Allgemeine Bemerkungen über Zeno's Lehrsätze und Methode, verglichen mit der früheren (Socratisch-Aristotelischen) Art zu philosophiren. Es wird der im ganzen Buche oft widerholte Hauptsatz aufgestellt, Zeno weiche nicht in der Sache, sondern nur in den Ausdrücken von seinen Vorgängern ab; es wäre daher unnöthig gewesen, eine neue Schule zu gründen. Dieß wird von Cap. 6 — 9 in besonderer Beziehung auf die Lehre vom höchsten Gute gezeigt und behauptet, das von Zeno aufgestellte höchste Gut, sofern es bestehe im Genusse von allen oder doch den vorzüglichsten naturgemäßen Dingen, sey wesentlich dasselbe, welches schon Aristoteles und Xenocrates aufgestellt habe, die eigenthümlichen Sätze der Stoiker aber, wie ihre Unterscheidungen zwischen bona und praeposita, sumenda und expetenda, ihre Sätze von der Gleichheit aller Tugenden laufen theils nur auf eine neue Terminologie hinaus, theils seyen sie im praktischen Leben nicht anwendbar.

Cap. 10—16. Weitere und genauere Ausführung des Satzes, daß Zeno übel gethan habe, von seinen Vorgängern abzuweichen. Denn

1) Da er von den gleichen anthropologischen Principien ausgeht, so ist es inconsequent, das höchste Gut auf die Seele allein zu beziehen, den Körper aber ganz hintanzusetzen. Denn auch leibliche Güter sind Theile des glückseligen Lebens.

2) Das stoische Princip widerstreitet der ursprünglichen Bestimmung des Menschen. Denn das Streben der Natur zielt dahin, nicht allein den bessern, sondern auch den geringern Theil ihrer selbst zu erhalten und zu vervollkommnen. Folglich soll auch der Körper zur Glückseligkeit beitragen.

3) Die Behauptung der Stoiker, es gebe keine Tugend, kein höchstes Gut, wenn die ersten Geschenke der Natur (Leben, Wohlseyn u. dgl.) zur Glückseligkeit wesentlich gehören, muß umgekehrt werden. Die Tugend und das höchste Gut kann ohne diesen Zusatz gar nicht begründet werden. Denn entweder berücksichtigen wir jene Dinge gar nicht, so werden wir in Aristo's Irrthümer getrieben, oder berücksichtigen wir sie, ohne sie zum höchsten geistigen Gute zu nehmen, so erhalten wir, wie Herillus, zwei höchste Güter, ein geistiges und ein sinnliches, was verkehrt ist. Das Stoische Princip lauft demnach auf den Satz hinaus: naturgemäß leben heißt von der Natur abweichen.

4) Cap. 17. Aus dem Grundsatz der Stoiker, daß die Tugend allein ein Gut sey, können die Pflichten im concreten Falle nicht abgeleitet werden. Daher müssen die Stoiker jenen andern Satz zu Hülfe nehmen, die Tugend bestehe in der Wahl des Naturgemäßen. Die Verbindung dieser beiden Sätze verträgt sich aber nicht mit der strengen Einheit eines systematischen Ganzen.

5) Die Folgesätze der Stoiker, z. B. alles Gute ist lobenswerth, alles Lobenswerthe ist sittlich-gut, also ist alles

Gute sittlich-gut: alles Gute ist wünschenswerth, folglich auch begehrungs- und lobenswerth u. s. w. Das glückselige Leben verdient es, daß man sich desselben rühme, ohne Tugend aber giebt es keinen Ruhm, — alle diese Schlüsse enthalten in ihren Vordersätzen unerwiesene Voraussetzungen und beruhen auf einer petitio principii. Wenn man aber sagt: alle nicht Weisen sind gleich elend, alle Weisen sind im höchsten Grade glückselig, alle Tugenden sind gleich, ebenso alle Fehler, — so führen diese Sätze zu unwahren und dem natürlichen Gefühle widersprechenden Consequenzen, aus welchen mit Recht die Unwahrheit der Vordersätze gefolgert wird. Cap. 18. 19.

6) Die Unhaltbarkeit solcher Sätze selbst fühlend hat Zeno sich hinter eine geschraubte Terminologie zurückgezogen, indem er eben Dasselbe, was die Peripatetiker Güter nennen, schätzenswerth, naturgemäß, würdig erwählt zu werden, und ein glückseliges Leben Dasjenige nannte, welches nach den Vorschriften der Tugend geführt wird, ohne daß er jedoch den Werth der Tugend im Geringsten höher achtete, als seine Gegner. Was aber den Satz betrifft, daß alle nicht Weisen gleich elend seyen, so kann dieser durch gewisse unpassende Vergleichungen, die dem Stoischen System eigenthümlich sind, nicht bewiesen werden und es wird dabei übersehen, daß es, wie die Erfahrung lehrt, ein Fortschreiten in der Tugend, und (was die Stoiker läugnen), eine gleichmäßige Befreiung von sittlichen Fehlern giebt. Cap. 20—24.

Am Schlusse der Unterredung sucht Cicero den Hauptgrund, welcher das stoische Moralsystem hervorgerufen, in der Ruhmsucht des Zeno. Daher jene trügerischen Reden, in welchen er sich bald der Lehre Aristo's näherte, indem er allen Unterschied der Dinge, mit Ausnahme von Tugend und Laster, aufhob, bald zu den Peripatetikern sich wendete, und jene Mitteldinge unter dem Namen προηγμένα und ἀποπροηγμένα, endlich jene παράδοξα erfand, welche alle entweder lächerliche Behaup-

tungen z. B. von der königlichen Würde des Weisen u. dgl. oder doch nur so viel Wahres enthalten, als die Peripatetiker längst vor Zeno erkannt und in ihrer verständlicheren und gebildeteren Sprache ausgedrückt haben. So haben die Stoiker z. B. bei ihrer Behauptung, daß alle Vergehungen gleich seyen, ganz übersehen, wie viel auf das Objekt solcher Handlungen ankomme. Die Hartnäckigkeit, mit welcher sie jeden ihrer Ausdrücke festhalten, macht sie eben so finster und rauh im Charakter, als hart in den Worten. Cap. 24—28.

Sprecher, Scene und Zeit wie im dritten Buche.

Viertes Buch.

---

1. Mit diesen Worten schloß er seinen Vortrag. Ich aber erwiederte: ei fürwahr, mein Cato! Jenes Viele hast Du [so vollständig] aus dem Gedächtniß, das so Dunkle so lichtvoll vorgetragen! Entweder wollen wir also unterlassen, überhaupt Etwas dagegen zu behaupten, oder wollen wir uns Zeit zum Nachdenken nehmen. Denn ein System, welches so sorgfältig, obgleich weniger mit Wahrheit — dieß auszusprechen wage ich nämlich noch nicht — aber doch mit Genauigkeit nicht nur begründet, sondern auch aufgebaut ist, ein solches läßt sich nicht leicht vollständig auffassen. Meinst Du? sagte er, nach unsrem neuen Gesetze antwortest

Du ja dem Ankläger am nämlichen Tage, und sprichst drei Stunden lang; — in dieser Sache nun, meinst Du, werde ich Dir Aufschub geben? Und doch wirst Du hier keine bessere führen, als dort, wo Du manchmal gewinnst. So nimm denn auch diese Sache auf, zumal da sie von Andern und von Dir selbst schon oft behandelt wurde, so daß Dir die Rede nicht fehlen kann. Wahrlich, antwortete ich darauf, nicht aufs Gerathewohl pflege ich gegen die Stoiker zu Felde zu ziehen, nicht als ob ich ihnen großen Beifall zollte, sondern aus einer gewissen Scheu, — so gar Vieles sagen sie, was ich nicht recht verstehe. Ich gebe es zu, sagte er, es ist Einiges dunkel; indessen drücken sie es nicht absichtlich so aus, sondern die Dunkelheit liegt in den Sachen selbst. Warum, sagte ich, haben denn nun die Peripatetiker, wenn sie von den nämlichen Dingen reden, kein einziges Wort, das man nicht versteht? Von den nämlichen Dingen? erwiederte er. — Habe ich denn nicht hinreichend gezeigt, daß der Unterschied der Stoiker und Peripatetiker nicht in den Worten, sondern in der ganzen Sache und in der ganzen Ansicht liegt? Je nun, mein Cato! sagte ich, wenn Du damit Recht behältst, so magst Du mich ganz zu Dir hinüberziehen. Ich meines Orts, antwortete er, glaubte genug gesagt zu haben. Ueber diesen Punct also zuerst, wenn es Dir beliebt. Willst Du aber noch von etwas Anderm, — davon nachher! Vielmehr, sagte ich, über jenen Punct an seiner Stelle! Antworte Du mir, wenn dieß keine unbillige Zumuthung ist, in der von mir gewählten Ordnung. Nach Deinem Gefallen, erwiederte er. Obgleich es passender gewesen wäre, einem Jeden Dieß freizustellen. —

2. Mich dünkt, sagte ich, mein Cato! jene alten Schüler des Plato, Speusippus, Aristoteles, Xenocrates, sodann die Schüler von Diesen, Polemo und Theophrastus haben ein System gehabt, das durch seinen reichen innern Gehalt und durch schöne Anordnung genügte, so daß Zeno keine Ursache hatte, da er doch einen Polemo gehört hatte, von diesem und seinen Vorgängern abzuweichen. Ihre Methode war folgende. Hierbei wünsche ich aber, Du möchtest Deine Bemerkungen über Das machen, was Dir einer Abänderung zu bedürfen scheint, und nicht abwarten, bis ich mich auf Alles einlasse, was Du vorgebracht hast. Denn ich glaube, das ganze System jener Philosophen gegen das ganze eurige kämpfen lassen zu müssen. Jene erkannten also, daß die Natur uns gemeinschaftlich zu denjenigen Tugenden befähigt hat, welche bekannt sind und in die Augen fallen, ich meine die Gerechtigkeit, Mäßigkeit und andere der Art, welche alle den übrigen Künsten ähnlich sind und sich von ihnen nur dem Stoffe nach in Beziehung auf den edleren Gehalt und in der Behandlungsart unterscheiden. Sie erkannten ferner, daß unser Streben nach jenen Tugenden erhabener und feuriger sey, wie auch, daß wir eine uns eingepflanzte oder eingeborene Wißbegierde haben, daß wir zur Vereinigung mit Menschen, zur Gesellschaft und gemeinschaftlichen Verbindung des Menschengeschlechts geschaffen seyen, und daß diese Züge der Menschheit bei den größten Geistern am deutlichsten hervortreten. Aus diesen Gründen theilten sie die ganze Philosophie in drei Theile, und diese Eintheilung hat Zeno, wie ich sehe, beibehalten. Einer dieser Theile ist derjenige, welcher nach

ihrer Ansicht die Sittlichkeit bildet [der moralische]; ich verschiebe diesen Theil, welcher gleichsam der Stamm der gegenwärtigen Untersuchung ist, denn welches das höchste Gut sey, davon nächstens! Hier sage ich nur so viel, daß die alten Peripatetiker und Academiker, die in der Sache übereinstimmten, den Worten nach aber verschieden waren, den Theil, welchen wir mit Recht den bürgerlichen werden nennen können, (griechisch πολιτικὸν) kräftig nnd reichhaltig behandelt haben.

3. Wie Vieles haben sie über den Staat, wie Vieles über die Gesetze geschrieben! In wie Vielen haben sie uns nicht nur Regeln in ihren theoretischen Schriften von der Redekunst, sondern auch Muster eines guten Vortrags in ihren philosophischen Schriften hinterlassen! Für's erste haben sie Das, was mit Feinheit behandelt werden mußte, mit Geschmack und sachgemäß vorgetragen, sowohl in den Begriffs-Bestimmungen, als in den Eintheilungen, wie auch die Eurigen, ihr aber etwas rauh; jene hingegen haben, wie Du siehst, einen ungemein zierlichen Vortrag. Sodann Dasjenige, was Schmuck und Nachdruck der Rede erforderte, mit welcher Erhabenheit des Ausdrucks haben sie es vorgetragen! Wie glänzend sind ihre Reden von der Gerechtigkeit, Tapferkeit, Freundschaft, von der Einrichtung des Lebens, von der Philosophie, Theilnahme an Staatsgeschäften, und von der Mäßigkeit, und nicht nach Art der Leute, welche Dornen abreißen, wie die Stoiker, auch nicht wie Diejenigen, welche das Fleisch von den Knochen abziehen, sondern wie Solche, die das Große mit rednerischem Schmucke vortragen, das minder Wichtige mit Genauigkeit entwickeln

wollten. Wie trefflich sind daher ihre Tröstungen, ihre Ermahnungsschriften! Wie trefflich ihre Erinnerungen und Rathschläge, welche sie in ihren Schriften den größten Männern ertheilt haben. Es war nämlich bei ihnen, wie es die Natur der Gegenstände selbst mit sich bringt, die Uebung im Reden doppelter Art. Denn Alles, was Gegenstand einer Untersuchung ist, enthält entweder in Beziehung auf die Sache im Allgemeinen, ohne Rücksicht auf Personen und Zeiten, oder zugleich mit Berücksichtigung der letztern, eine Streitfrage bald über eine Thatsache, bald über ein Recht, bald über eine Verbindlichkeit. Daher übten sie sich in Beiden, und diese Methode bewirkte bei ihnen einen so großen Reichthum des Ausdrucks in beiden Arten des Vortrags. Für diesen ganzen Zweig der Wissenschaft fehlte es Zeno und seinen Nachfolgern entweder an Kraft oder an Lust [ihn zu pflegen], wenigstens haben sie ihn bei Seite gelassen. Zwar hat Cleanthes eine Rhetorik geschrieben, ebenso Chrysippus, aber so, daß, wer das Stummwerden lernen wollte, nichts Anderes lesen sollte. Du siehst also, wie sie reden; neue Wörter bilden sie und gehen von den gewöhnlichen ab. Aber welchen Anlauf nehmen sie! Diese ganze Welt sey unser Städtchen Du siehst, wie viel Du auf Dich nimmst. — Also wer in Circeji wohnt, soll diese ganze Welt für sein Landstädtchen halten! — Deßhalb nun entflammt er Diejenigen, die ihn hören! Wie? ein Solcher soll entflammen? — Eher wird er die Flamme löschen, wenn er einen Entzündeten trifft. Selbst Das, was Du kurz berührt hast, ein König, ein Dictator, ein Reicher sey der Weise allein, hast Du zwar passend und rund gesagt. Freilich wohl!

denn Du hast es von den Rhetoren. Jene aber, wie mager sind sie in eben diesen Sätzen von der Kraft der Tugend, welche doch so groß seyn soll, daß sie durch sich selbst glückselig machen kann. Ihre armseligen, engbrüstigen Fragen stechen wie mit Nadeln. Selbst Derjenige, der ihnen beistimmt, wird innerlich nicht umgeändert, und geht eben so hinweg, wie er gekommen war. Denn Sachen, die vielleicht wahr, wenigstens richtig sind, werden nicht so behandelt, wie es seyn sollte, sondern viel zu kleinlicht.

4. Es folgt nun die Lehre von dem geregelten Vortrag, und von der Erkenntniß der Natur. Denn die Untersuchung über das höchste Gut wollen wir nämlich, wie gesagt, bald folgen lassen, und unsern ganzen Vortrag der Entwicklung desselben widmen. In jenen Lehren also fand sich Nichts, woran dem Zeno eine Abänderung zu machen gelüsten konnte. Denn die Gegenstände sind vortrefflich behandelt, und zwar in beiden Lehren. Denn was haben die Alten von Dem, was zu einem geregelten Vortrag gehört, übergangen? Haben sie doch so viele Begriffe bestimmt und Theorieen der Begriffs-Bestimmung hinterlassen. Und Was mit der Begriffs-Bestimmung verbunden ist, daß der Gegenstand in seine Theile zerlegt werde, dieß wenden sie an und lehren die richtige Art der Anwendung. Ebenso handeln sie von den entgegengesetzten Begriffen, von welchen sie auf die Gattungen und Arten gekommen sind. Ferner in Absicht auf den Vernunftschluß behaupten sie, der Obersatz enthalte Dasjenige, was sie allgemein anerkannt nennen; hierauf stellen sie den untergeordneten Satz; der Schlußsatz endlich enthält die aus den früheren Sätzen gefolgerte Wahrheit. Wie

mannigfaltig sind aber ihre Beispiele von Vernunftschlüssen! wie deutlich der Unterschied derselben von den verfänglichen Fragen [Trugschlüssen]. Ja sprechen sie nicht an mehreren Stellen gleichsam feierlich aus, daß wir weder die Zuverläßigkeit der Sinne ohne die Vernunft, noch die Zuverläßigkeit der Vernunft ohne die Sinne suchen und Keines von dem Andern trennen sollen? Wie? haben sie nicht Dasjenige, was die Dialektiker jetzt vortragen und beweisen, eingeführt und erfunden? Chrysipp zwar hat auf diesem Felde Vieles bearbeitet, Zeno hingegen weit weniger, als die Alten. Dieser aber hat Einiges nicht besser behandelt, als die Alten, Einiges ganz übergangen. Was nun die beiden Künste der Wissenschaft betrifft, durch welche die Beweisführung und die Darstellung ein vollendetes Ganzes wird, nämlich die Kunst der Erfindung und die des geregelten Vortrags, so haben diese letztere sowohl die Stoiker als die Peripatetiker, die erstere hingegen die Peripatetiker vortrefflich auseinandergesetzt; die Stoiker haben sie nicht einmal berührt. Denn aus welchen Quellen wie aus Schätzen die Beweise genommen werden müssen, dieß haben die Eurigen nicht einmal geahnet, die früheren Philosophen aber haben es kunstgerecht und methodisch vorgetragen, und es hatte die Wirkung, daß man nicht nöthig hat, immer das alte Lied der Schulvormerkungen zu singen, und nie von seinen Heften abzuweichen. Denn Wer da weiß, wo ein jeder Gedanke hinterlegt ist, und auf welchem Wege man dahin komme, der wird auch, wenn Etwas in der Tiefe verborgen liegt, es hervorziehen und in der wissenschaftlichen Entwicklung des Gegenstandes selbstständig verfahren können.

Denn wenn gleich einige talentvolle Köpfe eine Fertigkeit im Vortrag ohne Theorie erlangen, so ist doch die Kunst eine sicherere Führerin, als die Natur. Denn ein Anderes ist, die Worte nach der Art Dichter ausströmen zu lassen; ein Anderes, Das, was man sagt, kunstgerecht zu unterscheiden.

5. Aehnliches läßt sich von der Erklärung der Natur sagen, auf welche sich die Peripatetiker und die Eurigen einlassen. Sie thun Dieß aber nicht bloß aus den beiden Ursachen, welche Epicur anführt, daß die Furcht des Todes und die abergläubische Scheu vor dem Göttlichen vertrieben werde; sondern die Frucht der Erkenntniß der himmlischen Dinge ist auch ein gewisses Maßhalten bei Denen, welche einsehen, in wie hohem Grade selbst bei den Göttern Mäßigung und Ordnung herrscht, und Erhabenheit der Seele, wenn man die Werke und Thaten der Götter sieht, auch Gerechtigkeit, wenn man den Wink, Rathschluß und Willen des höchsten Regenten und Beherrschers erkennt, und seine Vernunft, angewandt auf die Natur, wird von den Philosophen das wahre und höchste Gesetz genannt. Eben diese Erklärung der Natur gewährt durch die Erkenntniß der Dinge ein nie gesättigtes Vergnügen, und Dieß ist der einzige anständige und edle Lebensgenuß, welchen wir uns nach Vollendung der nothwendigen Geschäfte in Stunden der Muße verschaffen können. So sind nun die Stoiker in der ganzen Darstellung dieser Lehre im Wesentlichen jenen Aelteren gefolgt, insofern sie behaupteten, es gebe Götter, und Alles bestehe aus vier Grundstoffen. Da man aber die höchst schwierige Frage aufwarf, ob es nicht eine fünfte

Natur gebe, aus welcher die Vernunft und Denkkraft entspringe, wobei es sich aber auch davon handelte, zu welcher Gattung die Seelen gehören; so behauptete Zeno, diese sey das Feuer; in einigen Puncten stellt er sodann andere Behauptungen auf, aber deren sind wenige. In der Hauptsache spricht er sich auf gleiche Weise dahin aus, daß die ganze Welt und ihre Haupttheile von einem göttlichen Geiste und einer göttlichen Natur regiert werden. Den Stoff hingegen und Vorrath an Gegenständen werden wir bei den Stoikern mager, bei Jenen sehr reichhaltig finden. Wie Vieles haben diese aufgesucht und gesammelt über alle Thierarten, ihre Entstehung, ihre Glieder und die Dauer ihres Lebens? Wie Vieles über die Erzeugnisse der Erde? Wie viele Ursachen und Beschreibungen von den verschiedensten Dingen, wie und warum Jedes entstehe! Dieser ganze Vorrath ist es, woraus die meisten und sichersten Gründe zur Erklärung der Natur eines jeden Dinges genommen werden. Bis hierher scheint daher, so viel ich wenigstens einsehe, kein Grund zur Veränderung des Namens gewesen zu seyn. Denn wenn er auch nicht Alles annahm, so folgt nicht, daß er nicht von dorther ausgegangen sey. Ich meines Orts halte auch den Epicur, wenigstens in der Naturlehre, für den puren Democritus. Er ändert Weniges, und laß es auch Mehreres seyn, — gleichwohl sagt er über die meisten und gewiß über die wichtigsten Gegenstände das Nämliche. Da nun eben dieß die Eurigen thun, so ist ihre Dankbarkeit gegen ihre Erfinder eben nicht sehr groß.

6. Doch genug hiervon! Jetzt laß uns doch sehen, ob er etwa über das höchste Gut, welches die Grundlage der

Philosophie ist, Etwas vorgebracht habe, was ihn bestimmte, von den Erfindern, gleichsam den Stammvätern, abzuweichen. Zwar hast Du, mein Cato, in Beziehung auf diese Materie jenes höchste Gut sowohl in Rücksicht auf Das, was die Stoiker, als auch, in welcher Beziehung sie es so genannt haben, mit Sorgfalt entwickelt. Doch will auch ich hier den Gegenstand auseinandersetzen, damit wir wo möglich einsehen, was denn Zeno Neues hinzugebracht habe. Da nämlich die Aelteren und unter diesen am klarsten Polemo, das höchste Gut darein setzten, daß man der Natur gemäß lebe, so sagen die Stoiker, dieser Ausdruck könne dreierlei Bedeutungen haben: die erste sey, so leben, daß man die Kenntniß Dessen, was der Natur gemäß geschehe, anwende (und eben Dieß, sagen sie, sey das höchste Gut bei Zeno, und es erläutere Dasjenige, was Du so ausgedrückt hast, der Natur gemäß leben). In der zweiten Bedeutung sey der Sinn derselbe, als ob man sagte, so leben, daß man alle oder die meisten mittlern Pflichten beobachte. Dieser Satz, so auseinandergesetzt, stimmt mit dem obigen nicht überein. Denn jenes Sittlich-Rechte, was Du κατόρθωμα nanntest, kommt dem Weisen allein zu; dieses Letztere aber, gehört zu einer angefangenen und nicht vollkommenen Pflicht, und dieß kann sich auch bei einigen Unweisen finden. Die dritte Bedeutung, sagen sie, sey diese, im Genusse von allen oder doch von den vorzüglichsten Dingen leben, welche der Natur gemäß seyen. Dieß ist aber nicht von unsrer Freiheit abhängig. Denn vollständig wird es verwirklicht, theils durch ein Leben, welchem die Tugend als Richtschnur dient, theils durch Dinge, welche der Natur gemäß sind, die aber nicht

in unserer Gewalt stehen. Aber dieses höchste Gut in der dritten*) Bedeutung, und dasjenige Leben, welches dem höchsten Gute gemäß ist, kommt dem Weisen allein zu, weil es der Tugend angehört, und dieß ist das höchste Gut, welches nach den Schriften der Stoiker selbst von Xenocrates und Aristoteles aufgestellt wurde. Diese nun stellen jene ursprüngliche Einrichtung der Natur, von welcher auch Du ausgingest, ungefähr mit folgenden Worten dar.

7. Jedes Wesen strebt nach Selbsterhaltung, um in einem unversehrten Zustande zu seyn, und sich in seiner eigenthümlichen Gattung zu erhalten. Zu diesem Zwecke, sagen sie, habe man auch die Künste aufgeboten, um durch sie die Natur zu unterstützen; zu denselben gehöre insbesondere die Kunst, zu leben, welche den Zweck habe, zu erhalten, was die Natur verliehen, das Fehlende aber zu erwerben; und zugleich haben sie die menschliche Natur in Seele und Körper getheilt. Jeder dieser beiden Theile, sagten sie, sey an sich selbst wünschenswerth; daher ihre Behauptung, daß auch die Vorzüge von Beiden an sich selbst wünschenswerth seyen. Da sie aber die Seele über den Körper unendlich erhoben, so setzten sie auch die geistigen Vorzüge über die körperlichen Güter. Die Weisheit, sagten sie ferner, sey die Beschützerin und Pflegerin des ganzen Menschen, da sie die Natur begleite und unterstütze. Demzufolge behaupten sie, es sey das Geschäft der Weisheit, den Menschen, welcher aus Seele und Leib bestehe, zu beschützen, ihm in Absicht

*) Tertia mit Görenz. Aber die Stelle bleibt auch so etwas zweifelhaft.

auf Beides Hülfe zu leisten und ihn zu erhalten. Und nachdem sie so die Sache zuerst nach einfachen Gesichtspunkten hingestellt hatten, so entwickelten sie das Uebrige gründlicher und behaupteten von den körperlichen Gütern, ihr Verhältniß sey leicht zu bestimmen. Ueber die geistigen Güter aber stellten sie genauere Untersuchungen an; insbesondere fanden sie, daß in ihnen die Keime der Gerechtigkeit liegen, und sie waren die ersten unter allen Philosophen, welche nachwiesen, daß die Natur den Erzeugern Liebe zu den Erzeugten eingepflanzt, und dasjenige Verhältniß, welches der Zeitordnung nach älter ist, nämlich die eheliche Verbindung der Männer und Weiber, gestiftet habe, und Dieß sey die Wurzel der Freundschaft zwischen den Blutsverwandten. Aus diesen Grundtrieben entwickelten sie nun alle Tugenden nach ihrem Ursprung und Fortgang. Hieraus entsprang auch die Seelengröße, durch welche man dem Schicksale leicht entgegentreten und widerstehen könne, weil die wichtigsten Dinge in der Gewalt des Weisen stehen. Die Wechsel und Unbilden des Schicksals wurden von einem Leben, welches nach den Grundsätzen der alten Philosophen eingerichtet war, leicht überwunden. Indem aber die Natur dem Menschen die ersten Güter mittheilte, so traten gewisse Erweiterungen von Gütern hervor, welche zum Theil von der Speculation über verborgene Dinge ausgehen, weil die Wißbegierde dem Geiste von der Natur eingepflanzt ist, woraus auch die Begierde, Vernunftgründe auseinanderzusetzen, und in geordnetem Vortrage darzustellen, entsprang, und weil dieses lebendige Wesen allein mit einem natürlichen Ehr- und Schaam-Gefühl begabt ist, und nach der Verbindung mit Menschen im

geselligen Leben verlangt, und in allen seinen Handlungen und Reden darauf bedacht ist, die Ehrbarkeit und den Anstand nicht zu verletzen. Diese ersten Gaben der Natur waren, wie gesagt, gleichsam die Keime, aus welchen die Mäßigkeit, Bescheidenheit, Gerechtigkeit und die ganze Sittlichkeit erwachsen und zur Vollkommenheit gelangt ist.

8. Dieß, mein Cato, ist der Grundriß aller jener Systeme, von welchen ich rede. Hiernächst möchte ich nun wissen, aus welchem Grunde Zeno von dieser alten Lehre abgewichen sey, und Was er denn an diesen Sätzen nicht billigte. Etwa Dieß, daß sie behaupteten, ein jedes Wesen erhalte sich selbst? oder — ein jedes lebendiges Wesen sey sich selbst empfohlen, sofern es unversehrt und ohne Verletzung in seiner Gattung bleiben wolle? oder den Satz, da alle Künste die Einrichtung Dessen, was den Forderungen der Natur am angemessensten sey, zum Zwecke haben, so müsse eben Dieß auch von der Kunst des ganzen Lebens gelten? oder — da wir aus Leib und Seele bestehen, so seyen eben diese Theile und ihre trefflichen Eigenschaften um ihrer selbst willen annehmenswerth? Oder hat ihm etwa der hohe Werth, welchen man den geistigen Vorzügen beilegte, mißfallen? oder Was über die Klugheit, über die Erkenntniß der Dinge, über die Verbindung des Menschengeschlechtes, und Was von eben diesen Männern über die Mäßigkeit, Bescheidenheit, Seelengröße, und über die Sittlichkeit überhaupt gesagt wird? Die Stoiker werden bekennen müssen, dieß Alles sey vortrefflich gesagt worden, und Zeno habe keinen Grund zur Trennung gehabt. Etwas Anderes wahrscheinlich werden sie anführen: die Alten haben große

Fehler gemacht, welche jene eifrigen Wahrheitsforscher keineswegs haben dulden können. Denn Was sey verkehrter, Was unerträglicher, Was thörichter, als die gute Gesundheit, gänzliche Schmerzlosigkeit, den vollkommenen Zustand der Augen und der übrigen Sinne vielmehr unter die Güter zu zählen, als zu behaupten, daß unter diesen Dingen und ihrem Gegentheile durchaus kein Unterschied stattfinde? Denn dieses Alles, was jene Früheren Güter nennen, seyen bevorzugte [vorgezogene] Dinge, aber keine Güter, und eben so sey es eine thörichte Behauptung der Alten, daß die Vorzüge des Körpers um ihrer selbst willen wünschenswerth seyen; vielmehr seyen sie annehmungswürdig, nicht wünschenswerth. Das Gleiche gelte überhaupt von dem Leben, welches in der Tugend allein bestehe. Auch ein solches Leben nämlich, welches an andern naturgemäßen Dingen Ueberfluß habe, sey nicht wünschenswerther, sondern annehmungswürdiger. Und ohnerachtet die Tugend selbst das Leben so glückselig mache, daß es nicht glückseliger seyn könne, so fehle doch dem Weisen noch Einiges, selbst in dem Zustande seiner größten Glückseligkeit. Daher bestrebe er sich, Schmerzen, Krankheiten und Leibesgebrechen von sich abzuhalten.

9. O ein großer Scharfsinn und eine gerechte Ursache zur Gründung eines neuen Systems! Fahre nur weiter fort! Denn nun werden die Sätze folgen, die Du mit großer Einsicht zusammengefaßt hast: alle Thorheit, Ungerechtigkeit und andere Laster seyen untereinander gleich, und dasselbe Verhältniß finde bei allen pflichtwidrigen Handlungen Statt, und Wer durch Natur oder wissenschaftliche

Bildung sich der Tugend sehr genähert habe, der sey doch, wenn er dieselbe nicht vollkommen erreicht habe, im höchsten Grade unselig und zwischen seinem Leben und dem Leben des schlechtesten Menschen sey gar kein Unterschied; so daß der große Plato, wenn er nicht weise war, durchaus kein besseres und glückseligeres Leben geführt hätte, als irgend ein verworfener Mensch. Dieß heißt mir einmal eine Verbesserung und Berichtigung der alten Philosophie, eine, die durchaus keinen Eingang in der Stadt, auf dem Forum, in der Curie finden kann! Denn Wer könnte es wohl ertragen, Denjenigen, welcher sich für einen Führer zu einem ernsten und weisen Leben ausgeben würde, so reden zu hören, und zu sehen wie er, obwohl mit der allgemeinen Ansicht übereinstimmend, den gleichen Begriffen andere Benennungen gäbe, indem er nur die Worte veränderte, von den Vorstellungen aber in keiner Rücksicht abwiche? Könnte ein Sachwalter am Schlusse seiner Rede für den Beklagten sagen, die Verbannung und Einziehung der Güter sey kein Uebel, — dieß seyen Dinge, welche man verwerfen, aber nicht fliehen müsse, — und der Richter dürfe nicht mitleidig seyn? Und gesetzt, er spräche in der Volksversammlung, wenn Hannibal vor den Thoren stände: und seine Wurfspieße über die Mauer hereinfielen: könnte er da sagen, es sey kein Uebel, gefangen, verkauft, getödtet zu werden, und das Vaterland zu verlieren? Oder wenn der Senat einen Triumph für den Afrikaner beschloß, konnte er sagen: „Weil durch seine Tapferkeit oder durch sein Glück — —" wenn sowohl Tapferkeit als Glück von Niemand als von dem Weisen in Wahrheit prädicirt werden kann? Was ist

nun das für eine Philosophie, die auf dem Forum nach der gewöhnlichen, in ihren Heften aber nach eigener Weise sich ausdrückt? Zumal da an Demjenigen, was jene mit ihren Worten bezeichnen, Nichts geändert wird, und die Sachen, nur in anderer Weise ausgedrückt, dieselben bleiben? Denn was ist für ein Unterschied, ob man Reichthum, Macht, Gesundheit Güter oder vorgezogene Dinge nennt, wenn Derjenige, der sie Güter nennt, ihnen gar keinen höheren Werth beilegt, als Du, der Du die gleichen Dinge vorgezogen nennst? Daher hat auch Panätius, ein besonders edler und ehrwürdiger Mann, welcher der Freundschaft eines Scipio und Lälius würdig war, in seiner Schrift von der Ertragung des Schmerzes, die er dem Quintus Tubero zueignete, nirgends den Satz aufgestellt, daß der Schmerz kein Uebel sey, was doch die Hauptsache hätte seyn müssen, wenn der Beweis zu führen wäre; sondern er hat nur gezeigt, Was und von welcher Beschaffenheit er sey, und wie viel uns nichts Angehendes dabei sey, endlich wie man ihn ertragen müsse. Und dieser Mann, weil er ein Stoiker war, hat, wie mich dünkt, durch seine Ansicht jener unmenschlichen Art, sich auszudrücken, das Verdammungsurtheil gesprochen.

10. Um nun aber dem früher Gesagten näher zu kommen, mein Cato! so laß uns streng bei der Sache bleiben, und Deine so eben gemachten Bemerkungen mit den Ansichten vergleichen, welche ich den Deinigen vorziehe. Der Sätze nun, in welchen ihr mit den Alten zusammenstimmt, wollen wir als zugestandener uns bedienen, die bestrittenen aber, wenn es Dir beliebt, in Untersuchung ziehen. Allerdings, sagte er, wünsche ich eine schärfere Erörterung, und,

wie Du selbst sagtest, ein strengeres Festhalten der Sache. Denn deine bisherigen Aeußerungen entsprechen der gemeinen Fassungskraft: ich verlange aber von Dir eine feinere Entwicklung. Von mir, sagt' ich, Du? — Jedoch will ich mich bemühen, und Dich, wenn mir nicht eben genug [Feines] beigeht, so will ich jenes Gemeinfaßliche nicht meiden. Wir wollen aber von der Voraussetzung ausgehen, daß wir uns selbst empfohlen seyen, und daß die Selbsterhaltung unser erster Naturtrieb sey. Darin sind wir einig. Nun folgt, daß wir beachten, wer wir seyen, damit wir uns so erhalten, wie wir seyn sollen. Wir sind also Menschen und bestehen aus Seele und Leib. Diese Bestandtheile haben gewisse Eigenschaften, und wir müssen — dem ersten Naturtrieb zufolge — dieselben lieben, und ihnen gemäß jenes höchste und letzte Gut bestimmen. Dieses nun müssen wir, wenn die Vordersätze wahre sind, so bestimmen, es bestehe darin, daß man von dem Naturgemäßen möglichst Vieles und Wichtiges erreiche. Jene hielten also Dieß als höchstes Gut fest, und, Was ich mit mehreren Worten ausdrückte, nannten sie kürzer das naturgemäße Leben. Dieß ist nach ihrer Ansicht das höchste Gut.

11. Wohlan, nun sollen Jene zeigen, oder Du vielmehr, — denn wer könnte es besser? — wie ihr aus denselben Grundsätzen die Folgerung ableiten könnet, das sittlich-gute Leben — denn Dieß heißt entweder der Tugend oder der Natur gemäß leben — sey das höchste Gut, und wie es möglich war, daß ihr, oder wo ihr den Körper sammt Allem, was nicht in unsrer Gewalt steht, obgleich es naturgemäß ist, endlich die Pflicht selbst so plötzlich verlassen

habt. Ich frage also, wie Dieß Alles, was uns die Natur so kräftig empfohlen hat, von der Weisheit so plötzlich hintangesetzt worden sey. Ja suchten wir auch nicht das höchste Gut des Menschen, sondern irgend eines beseelten Wesens, und wäre dieses Nichts als Geist, — (erlaube mir, ein Wesen dieser Art zu erdichten, damit wir die Wahrheit desto leichter finden!) — so hätte doch jener Geist nicht dieses euer höchstes Gut. Denn er würde Gesundheit und Schmerzlosigkeit begehren; er würde den Trieb haben, sich selbst zu erhalten und im Besitze jener Zustände zu bleiben, und er würde sich zum Zwecke setzen, seiner Natur gemäß zu leben, und Dieß heißt, wie gesagt, das Naturgemäße entweder vollständig, oder möglichst Vieles und Wichtiges davon besitzen. Denn wie auch immer ein Geschöpf, das wir uns denken, beschaffen sey, so müssen doch, wenn es auch unkörperlich ist, wie wir es uns denken wollen, gewisse geistige Eigenschaften vorhanden seyn, welche den körperlichen ähnlich sind, so daß das höchste Gut auf keine andere Weise, als wie ich es entwickelt habe, bestimmt werden kann. Chrysippus aber sagt, indem er die Verschiedenheiten der lebendigen Wesen auseinandersetzt, die einen von ihnen haben körperliche, die andern geistige, einige beiderlei Vorzüge. Sodann untersucht er, Was man als Höchstes für jede Gattung der lebendigen Wesen festsetzen müsse. Nachdem er aber den Menschen so gestellt hatte, daß er ihm den Vorzug des Geistes gab, so bestimmte er doch [inconsequenter Weise] das höchste Gut so, daß derselbe nicht den Vorzug des Geistes zu haben, sondern gar Nichts als Geist zu seyn schien.

12. In die Tugend allein könnte man nur dann das höchste Gut mit Recht setzen, wenn es irgend ein lebendiges Wesen gäbe, welches reiner Geist wäre; so zwar, daß dieser Geist gar Nichts, was seiner eigenen Natur gemäß wäre, wie z. B. Gesundheit, in sich hätte. Allein Dieß läßt sich ohne einen innern Widerspruch gar nicht denken. Behauptet er aber, Manches werde verdunkelt und verschwinde, weil es sehr unbedeutend sey, so räumen auch wir dieses ein. So sagt auch Epicur von der Lust, die geringfügigste werde verdunkelt und verschlungen. Aber Dieß gilt nicht von so bedeutenden, so lange dauernden und so vielen Bequemlichkeiten des Körpers. Daher trifft es sich oft, daß wir in Fällen, in welchen um der Geringfügigkeit der Gegenstände willen eine Verdunklung eintritt, gestehen, es mache für uns keinen Unterschied aus, ob sie da seyen oder nicht, wie nach dem von Dir angeführten Beispiel ein Kerzenlicht am hellen Mittag, oder das Hinzulegen eines Pfennigs zu Crösus Gelde keinen Unterschied ausmacht. In solchen Fällen hinwiederum, in welchen keine so bedeutende Verdunklung eintritt, ist es gleichwohl möglich, daß der Unterschied selbst nicht groß ist. Wenn man z. B. Demjenigen, welcher zehn Jahre lang ein angenehmes Leben geführt hätte, eine Verlängerung desselben auf einen Monat mit der gleichen Annehmlichkeit bewilligen würde, so wäre es zwar etwas Gutes, weil der Zusatz zum Angenehmen einen Werth hat, im Fall der Verweigerung aber wird die Glückseligkeit des Lebens nicht sofort aufgehoben. Mit den körperlichen Gütern aber verhält es sich mehr, wie mit Dem, was ich im letztern Falle angenommen. Denn sie enthalten einen Zusatz,

der unsers Anstrebens werth ist, so daß mir die Stoiker manchmal mit der Behauptung zu scherzen scheinen, wenn zu jenem Leben, das der Tugend gemäß geführt wird, ein Salbengefäß oder ein Badekratzer hinzukomme, so werde der Weise ein Leben, welches diese Zusätze habe, lieber erwählen und doch um deßwillen nicht glückseliger seyn. Dieses Gleichniß sollte man doch wohl eher mit Gelächter, als mit Worten abfertigen. Denn ob ein Salbengefäß da ist oder nicht, — wer könnte sich darum kümmern, ohne mit vollem Rechte verspottet zu werden? Hingegen wer einen Andern von einer beschwerlichen Mattigkeit der Glieder und von peinlichen Schmerzen befreit, der erwärbe sich einen großen Dank, und wenn der Weise von einem Tyrannen gezwungen wird, sich auf die Folter zu legen, so kann er nicht die gleiche Miene machen, wie wenn er ein Salbengefäß verloren hätte; sondern als einer der einen großen und schweren Kampf antritt, in welchem er sich einem Todfeinde, dem Schmerze, gegenübergestellt sieht, — so würde er alle Beweggründe der Tapferkeit und Ausdauer in sich erwecken, und mit diesen gewaffnet ging er hin, wie ich sagte, in jenes schwere und große Treffen. Sodann wollen wir nicht fragen, Was verdunkelt wird oder verschwindet, weil es von so wenigem Belang ist, oder darnach, Was zur ganzen Summe gehört. Eine von vielen Lüsten wird in jenem wollüstigen Leben verdunkelt. Aber so klein sie auch sey, so ist sie doch ein Theil jenes Lebens, das im Genusse besteht. Eine Münze wird unter Crösus Reichthum verdunkelt, und doch ist sie ein Theil seines Reichthums. Mag also auch Dasjenige, was wir naturgemäß nennen, in dem glückseligen Leben verdunkelt

werden, — wenn es nur ein Theil des glückseligen Lebens ist! —

13. Wenn es nun aber, worin wir übereinkommen müssen, einen natürlichen Trieb giebt, welcher das Naturgemäße begehrt, so muß man dieses Alles in der Berechnung zusammennehmen. Ist diese Summe einmal festgesetzt, dann werden sich bequem die Fragen untersuchen lassen über die Wichtigkeit der Dinge, über ihren Vorzug, wie er sich in jedem Falle zum glückseligen Leben verhalte, und selbst über die Verdunklung Dessen, was um seiner Geringfügigkeit willen kaum oder gar nicht bemerkt wird.

Wie aber Das, worin wir ganz gleicher Ansicht sind? Denn es kann wohl Niemand anders behaupten, als daß Dasjenige, worauf alle Dinge sich beziehen, bei allen Naturen*) etwas Aehnliches sey. Jenes aber ist das Höchste unter dem Begehrungswerthen. Denn jedes Wesen liebt sich selbst. Denn welches setzt jemals sich selbst hintan, oder einen Theil von sich, oder die Beschaffenheit und Wirksamkeit dieses Theils oder die Bewegung und den Stillstand von irgend etwas Naturgemäßen? Welches Wesen hat je seine ursprüngliche Einrichtung vergessen? Gewiß es giebt Keines, das nicht von Anfang bis zum Ende seine Eigenthümlichkeit beizubehalten suchte. Wie kam es nun, daß die Menschennatur es allein seyn sollte, welche den Menschen verließe, und des Körpers vergäße, welche das höchste Gut nicht in den ganzen Menschen, sondern in einen Theil des

*) Naturarum nach der Vulgata, die den einzig richtigen Sinn giebt, den Görenz durch die Conjektur naturalium gänzlich zerstört hat.

Menschen setzte? Und wie wird man, Was sie selbst sogar eingestehen, und Was allgemein angenommen ist, den Satz festhalten können, daß jenes Höchste, welches Gegenstand unsrer Untersuchung ist, bei allen Naturen *) ein Aehnliches sey. Denn nur dann wäre es ähnlich, wenn auch bei den übrigen Wesen für Jedes Dasjenige das Höchste wäre, was in jedem hervorragt. Ein Solches aber wäre das höchste Gut der Stoiker. Was trägst Du also Bedenken, die Grundtriebe der Natur anders zu bestimmen? Denn warum sagst Du, jedes lebendige Wesen habe von seiner Entstehung an eine Richtung zur Selbstliebe und ein Streben nach Selbsterhaltung? Warum sagst Du nicht vielmehr so, ein jedes lebendige Wesen habe eine Richtung nur gegen Dasjenige hin, was das Beste in ihm sey, und ein Streben, dieses allein zu bewahren; auch die übrigen Naturen seyen bloß für die Erhaltung Dessen, was in jedem das Beste sey, besorgt? Wie giebt es aber ein Bestes, wenn es außer ihm nichts Gutes giebt? Ist hingegen Anderes begehrungswerth, warum wird das Höchste unter dem Begehrungswerthen nicht aus dem Begehren der ganzen Summe desselben oder seiner meisten und richtigsten Theile gebildet? Wie z. B. Phidias eine Bildhauerarbeit nach ursprünglicher Idee anfangen und auch vollenden kann, wie er aber auch ein von einem Andern angefangenes Werk übernehmen und vollenden kann: so verhält es sich mit der Weisheit. Denn nicht sie selbst hat den Menschen erzeugt, sondern ihn

*) Mit dem Codex des Sigonius naturarum statt der Vulg. naturale.

als ein von der Natur angefangenes Werk übernommen. Auf diese [die Natur] schauend muß sie also das angefangene Werk wie eine Bildsäule vollenden. Wie hat nun die Natur den Menschen angefangen? und welches ist das Geschäft, welches das Werk der Weisheit? Was soll sie vollenden und vervollkommnen? Wenn Nichts an ihm ist, das vervollkommnet werden muß, als eine gewisse Thätigkeit des Geistes, d. h. die Vernunft, so muß nothwendig sein letzter Zweck seyn, das Leben der Tugend gemäß zu bilden. Denn die Vollendung der Vernunft ist die Tugend. Ist aber Das, was vervollkommnet werden muß, nur der Körper, so wird das Höchste seyn Gesundheit, Schmerzlosigkeit, Schönheit und das Uebrige. Nun aber handelt es sich vom höchsten Gute des Menschen.

14. Was stehen wir also an, mit Rücksicht auf seine Gesammtnatur zu untersuchen, was man [in ihr] als bewirkt anzusehen hat. Da es nämlich allgemein anerkannt ist, daß alle Leistungen und Geschäfte der Weisheit die Ausbildung des Menschen bezwecken, so bringen die Einen — damit Du nicht meinest, ich rede nur wider die Stoiker — solche Behauptungen vor, das höchste Gut bestehe in Dem, was nicht in unsrer Gewalt ist, wie wenn sie von einem gar nicht beseelten Wesen redeten; die Andern hingegen kümmern sich um nichts als um die Seele, als ob der Mensch keinen Körper hätte; da doch auch die Seele selbst kein gehaltloses Etwas, denn Dieß ist für mich undenkbar, sondern eine dem Körper analoge Natur hat, so daß sie selbst nicht mit der Tugend allein sich begnügt, sondern auch Schmerzlosigkeit begehrt. Darum verfahren beide Parteien

eben so, wie wenn sie die linke Seite wehrlos ließen, während sie die rechte vertheidigen, oder als ob sie, wie Herillus, selbst nur das Wissen der Seele umfaßten, die Thätigkeit derselben aber hintansetzten. Diese alle haben gleichsam eine verstümmelte Ansicht, indem sie Vieles auslassen, und nur Eins sich erwählen, das sie anerkennen. Diejenigen hingegen haben die vollkommene und vollständige Ansicht, welche bei der Untersuchung über das höchste Gut des Menschen keinen Theil sowohl der Seele als des Körpers ohne sorgsame Berücksichtigung gelassen haben. Ihr aber, mein Cato! blendet unsre Augen durch den Glanz der Tugend, weil, wie wir Alle gestehen, die Tugend die erhabenste und ausgezeichnetste Stelle im Menschen einnimmt, und weil wir den Weisen für ganz vollendet und vollkommen halten. Bei jedem lebendigen Wesen giebt es nämlich ein Höchstes und Bestes, wie z. B. bei Pferden und Hunden, die jedoch [daneben] schmerzfrei und gesund seyn müssen. So ist denn also bei dem Menschen Dasjenige, was bei ihm das Beste ist, d. i. die Tugend, das Maß jenes vollkommenen Zustandes. Ihr scheint mir daher den Gang und das Fortschreiten der Natur nicht gehörig zu beachten. Denn anders, als bei den Feldfrüchten, handelt sie bei dem Menschen, wenn sie ihn bis zum Vernunftzustand gebracht hat. Denn wenn sie jene vom Grashalm zur Aehre getrieben, so verläßt sie den Grashalm und hält ihn für Nichts. Bei dem Menschen hingegen fügt sie immer Etwas so hinzu, daß sie ihre ersten Gaben nicht hintansetzt. Daher hat sie den Sinnen die Vernunft zugegeben, und wenn die

Vernunftthätigkeit zu Stande gebracht ist, so verläßt sie doch die Sinne nicht. Wie wenn z. B. der Weinbau, dessen Aufgabe es ist, den möglichst besten Zustand des Weinstocks und aller seiner Theile zu bewirken, — doch wir wollen es so nehmen (denn wir dürfen, wie auch ihr, einen erdichteten Fall setzen, um die Sache deutlich zu machen): wenn also der Bau der Rebe von dem Weinstocke selbst besorgt werden könnte, so würde er, glaub' ich, alles Uebrige wollen, was zur Pflanzung des Weinstocks gehört, wie es sonst ist, sich selbst aber würde er allen Theilen des Weinstocks vorziehen, und Nichts für besser am Weinstock halten, als sich selbst. Ebenso sucht das sinnliche Bewußtseyn in seinem entwickelten Zustande zwar die Natur zu erhalten, aber sucht auch sich selbst zu erhalten. Ist aber die Vernunft noch zugezogen worden, so wird sie zu einer solchen Herrschaft erhoben, daß alle jene ersten Geschenke der Natur unter ihren Schutz gestellt werden. Daher entzieht sie sich der Pflege Dessen nicht, was sie beherrschen und dadurch das ganze Leben regieren soll. Ich kann mich daher über den Mangel an Folgerichtigkeit bei den Stoikern nicht genug wundern. Denn sie zählen das Begehrungsvermögen, welches sie ὁρμή nennen, eben so die Pflicht, ja selbst die Tugend zum Naturgemäßen. Wenn sie nun aber zum höchsten Gute kommen wollen, so überspringen sie Alles und lassen uns zwei Thätigkeiten statt einer Einzigen übrig. Das Eine nämlich sollen wir annehmen, das Andere begehren, statt daß sie Beides unter dem gleichen Zweckbegriff zusammenfassen sollten.

15. Ihr behauptet aber freilich, die Tugend könne nicht auf die Natur gegründet werden, wenn Dasjenige,

was außer der Tugend liegt, zum glückseligen Leben gehöre. Dieß ist aber gerade umgekehrt. Denn man kann die Tugend gar nicht in das System einführen, wenn nicht Alles, was sie wählt, und Alles, was sie abweiset, je zu einer Summe vereinigt wird. Denn wenn wir von diesem Allen ganz absehen, so fallen wir in Aristo's Fehler und Irrthümer, und vergessen, welche Grundlage wir der Tugend selbst gegeben haben. Wenn wir aber zwar nicht davon absehen, jedoch es in keine Beziehung zum höchsten Gute setzen, so sind wir nicht weit von der grundlosen Ansicht des Herillus entfernt. Denn wir müssen alsdann zwei verschiedene Lebenseinrichtungen treffen. Jener nämlich [Zeno] führt zwei abgesonderte höchste Güter auf, die doch, um wahr zu seyn, verbunden werden sollten. Nun aber werden sie so gesondert, daß es getrennte Güter sind, und Dieß ist das Allerverkehrteste. Also findet das Gegentheil eurer Behauptung Statt. Denn die Tugend kann auf keine Weise begründet werden, wenn sie nicht die ersten Geschenke der Natur, als zu einem Ganzen gehörig, festhält. Denn die Aufgabe war, eine Tugend zu bestimmen, nicht welche die Natur [des Menschen] verließe, sondern sie zu erhalten suchte. Jene aber, wie sie euch beliebt, hält nur einen gewissen Theil fest, die übrigen aber verläßt sie. Und könnte die Einrichtung des Menschen selbst reden, so würde sie sagen: ihre erste Ahnung gleichsam von Begehren sey gewesen, sich in dem ursprünglichen Zustande der menschlichen Natur zu erhalten. Wir haben aber bisher noch nicht genug erörtert, welches das Hauptbestreben der Natur sey? Es soll also erörtert werden. Wie können wir nun dasselbe

anders auffassen, als auf diese Weise, daß kein Theil der Natur hintangesetzt werden solle? Wenn in dieser gar nichts Andres ist, als Vernunft, dann mag immerhin in der Tugend allein das höchste Gut bestehen. Wenn es an ihr aber auch einen Körper giebt, so wird wohl gar jene Entwicklung der Natur die Wirkung haben, daß wir Dasjenige, was wir vor der Erklärung festhielten, nun verlassen! Also naturgemäß leben, heißt, von von der Natur abweichen! Wie gewisse Philosophen, nachdem sie, von der Sinnlichkeit ausgehend, größere und herrlichere Dinge gesehen hatten, sich von der Sinnlichkeit abwendeten: so haben Jene, nachdem sie von dem Begehren ausgehend, die Schönheit der Tugend erblickt hatten, Alles, was sie außer der Tugend selbst gesehen, weggeworfen, und vergessen, wie die ganze Natur in Rücksicht auf das Begehrungswerthe, einen so weiten Umfang habe, daß sie sich von den ersten bis zu den äußersten Punkten erstrecke, und sie merken nicht, daß sie die Grundlage jener bewundernswerthen Schönheit untergraben.

16. Daher haben nach meiner Ansicht alle Diejenigen Unrecht, welche das höchste Gut in ein sittlich-gutes Leben setzten. Der Eine jedoch mehr, als der Andere, — am meisten freilich Pyrrho, welcher nach Feststellung der Tugend gar nichts weiteres Begehrenswerthe mehr übrig läßt; hernach Aristo, welcher es nicht wagte, Nichts übrig zu lassen, sondern Beweggründe geltend machte, um welcher willen der Weise Etwas begehren könne, [aber nur] Was ihm immer in den Sinn komme und ihm gleichsam auf dem

Wege begegne. Dieser ist insofern besser, als Pyrrho, als er doch Eine Gattung des Begehrens einräumte, aber verkehrter, als die Andern, weil er ganz von der Natur abwich. Die Stoiker aber sind Diesen insofern ähnlich, als sie das höchste Gut allein in die Tugend setzen. Sofern sie aber einen Ausgangspunkt für die Pflicht suchen, thun sie besser, als Pyrrho. Insofern sie jene [naturgemäßen] Dinge nicht willkührlich annehmen, übertreffen sie Aristo. Sofern sie aber Dasjenige, was sie naturgemäß und um sein selbst willen annehmungswerth nennen, dem höchsten Gute nicht beifügen, werden sie von der Natur abtrünnig, und sind gewissermaßen dem Aristo nicht unähnlich. Dieser nämlich ersann — ich weiß nicht was für in den Weg kommende Dinge; jene aber nehmen zwar die ersten Geschenke der Natur in ihr Systeme auf, trennen sie aber vom höchsten Gut und von dem Inbegriff des Guten. Indem sie nun dieselben unter die vorgezogenen Dinge zählen, um eine Wahl Statt finden zu lassen, so haben sie das Ansehen, als folgten sie der Natur. Sofern sie aber dieselben von Dem, was die Glückseligkeit des Lebens bewirkt, ausschließen, weichen sie wieder von der Natur ab.

Im Bisherigen nun habe ich gezeigt, warum Zeno keinen Grund hatte, von seinen Vorgängern abzuweichen. Jetzt wollen wir das Uebrige betrachten, wenn Du in Bezug auf das Bisherige Nichts vorbringen willst, mein Cato! oder wenn ich nicht schon zu lange gesprochen habe. Gewiß Keines von Beiden, sagte er. Denn ich wünsche, daß Du diese Untersuchung vollendest, und Dein Vortrag kann mir nicht zu lang vorkommen. Recht gut, sagte ich. Denn

Was kann mir erwünschter seyn, als mit Cato, dem Muster aller Tugenden, über die Tugenden zu sprechen? Zuvörderst aber siehe zu, ob ihr nicht euren wichtigsten Satz, welcher oben an in eurem Systeme steht, das Sittlich-Gute sey allein ein Gut, und ein sittlich-gutes Leben sey das höchste Gut, mit Allen, welche das höchste Gut in die Tugend allein setzen, gemein haben werdet, und wenn ihr behauptet, die Tugend könne nicht gedacht werden, wenn man etwas Anderes als das Sittlich-Gute geltend mache, so wird Das auch von den eben genannten Männern gesagt werden. Meines Bedünkens wäre es aber angemessener gewesen, wenn Zeno im Streite mit Polemo, aus dessen Lehre er den Satz von den ersten Geschenken der Natur angenommen hatte, von gemeinschaftlichen Grundsätzen ausgehend, sich bedacht hätte, wo er zuerst festen Fuß fassen solle und worin die Veranlassung zum Streite liege, statt sich auf die Seite Derer zu stellen, welche nicht einmal die Ableitung ihrer höchsten Güter von der Natur behaupteten, — und sich der nämlichen Beweise, wie diese und der nämlichen Sätze zu bedienen.

17. Am meisten aber mißfällt mir Dieß, daß, nachdem ihr eurer Meinung nach erwiesen habt, das Sittlich-Gute sey allein ein Gut, ihr dann wiederum behauptet, man müsse gewisse ursprüngliche, der Natur entsprechende Gegenstände des Begehrens festsetzen, aus deren Wahl die Tugend entspringen könne. Denn nicht von einer Wahl solltet ihr die Tugend abhängig machen, so daß Dasjenige, was das höchste Gut [für euch] war, noch etwas Anderes sich verschaffen müsse. Denn Alles, was man annehmen,

auslesen oder wählen muß, soll in der Summe des Gutes enthalten seyn, so daß Derjenige, welcher es erlangt hat, nichts Weiteres begehren darf. Siehst Du, wie klar es ist, was Diejenigen, welche das höchste Gut in die Lust setzen, thun oder nicht thun müssen? Wie Niemand zweifeln kann, worauf alle ihre Pflichten sich beziehen, was sie anstreben, was sie fliehen sollen? Ebenso angenommen sey das höchste Gut, welches ich vertheidige. Sogleich zeigt es sich, was es für Pflichten, was es für Handlungen gebe. Ihr aber, die ihr keinen andern Zweck habt, als das Sittlich-Rechte und Gute, könnet keinen Ausgangspunct für Pflicht und Handeln finden. Da also Alle diesen suchen, und sowohl Diejenigen, welche behaupten, sie folgen Dem, was ihnen gerade in den Weg komme, oder sich zufällig darbiete, als auch ihr: so kehret zur Natur zurück. Allein die Natur könnte euch alle mit Recht antworten: es sey nicht der Wahrheit gemäß, die Anfänge des Handelns von ihr, das Ziel der Glückseligkeit aber anderswoher abzuleiten, denn es gebe nur Eine richtige Ansicht, in welcher sowohl die Anfänge des Handelns, als auch das höchste Gut zusammengefaßt werden; und wie Aristo's Behauptung, daß es keinen Unterschied unter den Dingen gebe, und daß in Allem, außer der Tugend und dem Laster, völlige Gleichheit Statt finde, verworfen worden sey, so irre auch Zeno, wenn er behaupte, daß in nichts Anderem, als in der Tugend auch nur das geringste Gewicht in Beziehung auf die Erlangung des höchsten Guts zu finden sey; er irre ferner, wenn er, während ein solches Ding auf das selige Leben keinen Einfluß haben soll, doch behaupte, daß in diesen Sachen ein gewisser Ein-

fluß auf das Begehren der Dinge enthalten sey; gleich als ob dieses Begehren sich nicht auf die Erlangung des höchsten Gutes bezöge! Was reimt sich aber weniger, als daß sie, wie sie sagen, erst nachdem sie das höchste Gut erkannt haben, zur Natur zurückkehren, um aus ihr den Anfang des Handelns, d. h. der Pflicht, abzuleiten? Denn nicht die Natur des Handelns oder der Pflicht treibt uns an, das Naturgemäße zu begehren, sondern das Begehren und Handeln wird durch diese in Bewegung gesetzt.

18. Jetzt komme ich auf Deine kurzen Sätze, welche nach Deinem Ausdruck Folgesätze sind, und zuvörderst auf jenen, dem Keiner an Kürze gleichkommt: alles Gute ist lobenswerth; alles Lobenswerthe aber ist sittlich-gut, folglich ist alles Gute sittlich-gut. O bleierner Dolch! Denn wer wird Dir das Erste zugestehen? Ist aber Dieses zugestanden, so hat man das Zweite nicht nöthig. Denn wenn alles Gute lobenswerth ist, so ist auch alles Gute sittlich-gut. Wer wird Dir also Dieß einräumen, außer Pyrrho, Aristo und Aehnliche, welche Dir nicht gefallen? Aristoteles, Xenocrates, und jene ganze Schule wird es nicht zugestehen. Denn Diese behaupten, Gesundheit, Körperkraft, Reichthum, Ruhm und Vieles Andere seyen Güter; daß sie aber lobenswerth seyen, läugnen sie. Diese übrigens glauben, das höchste Gut bestehe nicht in der Tugend allein, jedoch so, daß sie gleichwohl die Tugend Allem vorziehen. Was, meinst Du, werden erst Diejenigen thun, welche die Tugend ganz vom höchsten Gute trennten, Epicur, Hieronymus, und sogar Diejenigen, welche das höchste Gut des Carneades vertheidigen wollen? Vollends wie werden Callipho oder

Diodor Dir Dieses zugeben können, da sie zur Tugend etwas Anderes hinzusetzen, was nicht in diese Classe gehört? Es beliebt Dir also, mein Cato! aus Voraussetzungen, welche man Dir nicht zugiebt, Schlüsse zu ziehen, welche Du willst. Ferner jener Kettenschluß — (eine Art von Schlüssen, die ihr für das Fehlerhafteste haltet), — was gut sey, sey wünschenswerth, was wünschenswerth, sey begehrungswerth, was begehrungswerth, sey lobenswürdig, und so fort die übrigen Glieder — doch hier halte ich inne. Denn auf gleiche Weise wird Dir Niemand zugeben, Was begehrungswerth sey, sey lobenswürdig. Und jener Satz von ihnen vollends ist gar kein Folgesatz, sondern ohne alle Schärfe, nämlich: ein glückseliges Leben sey werth, daß man sich desselben rühme, weil es ohne Tugend Niemand gelingen könne, sich mit Recht zu rühmen. Polemo wird Dies dem Zeno zugeben, wie auch sein Lehrer *) und jene ganze Schule und die Andern, welche die Tugend zwar Allem vorziehen, ihr aber doch in der Bestimmung des höchsten Gutes einen Zusatz geben. Wenn nämlich die Tugend verdient, daß man sich ihrer rühme, wie sie es wirklich verdient und wenn sie einen unaussprechlichen Vorzug vor Allem Andern hat, so kann auch Derjenige glückselig seyn, welcher die Tugend allein besitzt, während ihm das Uebrige abgeht, und doch wird er Dir nicht zugeben, daß es kein Gut außer der Tugend gebe. Jene aber, welche ein höchstes Gut ohne Tugend haben, werden vielleicht nicht einmal zugeben, daß das glückselige Leben Etwas enthalte, dessen man sich mit Recht rühmen könne. Wiewohl sie so-

*) Xenocrates.

gar die Lüste manchmal als etwas Ruhmwürdiges vorstellen.

19. Du siehst also, daß Du entweder Voraussetzungen machst, welche man Dir nicht einräumt, oder welche, wenn man sie Dir auch einräumt, Dich nichts nützen. Mir meines Orts würde es bei allen jenen Schlüssen der Würde der Philosophie und der unsrigen angemessen dünken, wenn unser Leben, unsre Entschließungen und Gesinnungen, nicht unsre Worte, verbessert würden, namentlich bei einer Untersuchung über das höchste Gut. Denn wer kann wohl, wenn er jene kurzen und spitzen Sätze gehört hat, an welchen Du Deine Lust zu haben versicherst, von seiner Ansicht abgehen? Denn wenn man erwartungsvoll nnd begierig ist, zu hören, warum der Schmerz kein Uebel sey, so sagen sie: Schmerzen zu haben, sey hart, beschwerlich, verhaßt, gegen die Natur und schwer zu ertragen; weil aber bei dem Schmerz kein Betrug, keine Schlechtigkeit, keine Bosheit, keine Schuld, nichts Unsittliches sey, so sey er kein Uebel. Wer Dieß und Aehnliches hört, wird, wenn er auch nicht lachen muß, doch nicht mit größerer Standhaftigkeit zur Ertragung des Schmerzes weggehen, als er gekommen war. Du hingegen behauptest, Niemand könne tapfer seyn, welcher den Schmerz für ein Uebel hält. Warum sollte er tapferer seyn, wenn er jene Empfindung nach Deinem eigenen Geständniß für unangenehm und kaum erträglich hält? Denn aus den Sachen, nicht aus den Worten entsteht die Furchtsamkeit. Weiter sagst Du, wenn Ein Buchstabe verrückt werde, so werde das ganze System zusammenfallen. Dünkt es Dich nun, ich verrücke einen Buchstaben oder [nicht vielmehr] ganze Blätter?

Denn mag immerhin bei Jenen, was Du gelobt hast, eine strenge Ordnung herrschen, und Alles unter sich einstimmend und zusammenhängend seyn, — denn Dieß sagtest Du —: so dürfen wir doch diesen Sätzen nicht folgen, wenn sie, von falschen Grundsätzen ausgehend, mit sich selbst übereinstimmen, und von der Annahme nicht abweichen. Dein Zeno nun ist in seiner Grundbestimmung von der Natur abgewichen, und da er das höchste Gut in den geistigen Vorzug, welchen wir Tugend nennen, gesetzt und behauptet hatte, es gebe kein anderes Gut, als das Sittlich-Gute, und die Tugend könne nicht bestehen, wenn es in den übrigen Dingen Etwas gebe, was, eines gegen das andere gehalten, besser oder schlechter wäre, so hat er nach diesen Voraussetzungen durchaus folgerichtig weiter geschlossen. Da hast Du Recht, ich kann es nicht läugnen. Aber die abgeleiteten Sätze sind so falsch, daß die Vordersätze nicht wahr seyn können. Denn man lehrt uns, wie Du weißst, in der Dialektik, wenn die Folgesätze falsch seyen, so sey die Voraussetzung selbst falsch. Daher jener Schluß, welcher nicht nur wahr, sondern auch so einleuchtend ist, daß die Dialektiker nicht einmal einen Grund anführen zu müssen glaubten: „wenn Jenes, so ist Dieses. Nun ist aber Dieses nicht, folglich auch Jenes nicht.“ So werden mit Aufhebung eurer Folgesätze auch die Vordersätze aufgehoben. Die Folgesätze nun: alle Unweisen seyen in gleichem Grade unglückselig, alle Weisen seyen im höchsten Grade glückselig, alle guten Handlungen seyen einander gleich, eben so alle schlechten, — diese Sätze scheinen zwar anfangs erhaben, bei genauer Ueberlegung aber empfehlen sie sich nicht. Denn das Gefühl eines Jeden, die Natur der

Sachen und die Wahrheit selbst rief gewissermaßen überlaut, sie könne unmöglich glauben, daß unter Dem, was Zeno ausgleiche, kein Unterschied Statt finde.

20. Nachher fing jener Dein schlauer Pöner, denn Du weißt, daß die Citiëer,*) Deine Clienten, aus Phönicien abstammen, — der scharfsinnige Mann also, weil er bei dem Widerspruche der Natur seine Sache nicht durchfechten konnte, fing an, die Worte zu drehen. Zuerst räumte er Dem, was wir gut nennen, ein, daß man es für angemessen, geschickt, der Natur entsprechend halten dürfe, und er fing an, zu gestehen, es passe doch mehr für den Weisen, d. h. den höchst glückseligen Mann, wenn er auch Dasjenige habe, was er kein Gut zu nennen wagt. Er gibt auch zu, die Natur selbst habe es uns zum Nutzen geliehen, und läugnet, daß Plato, wenn er nicht weise sey, im gleichen Fall, wie der Tyrann Dionys, sich befinde. Für diesen sey der Tod das Beste, weil alle Hoffnung auf Weisheit bei ihm vergebens sey, für jenen aber wegen dieser Hoffnung das Leben. Pflichtwidrige Handlungen aber seyen zum Theil erträglich, zum Theil ganz unerträglich, weil die einen mehrere, die andern wenigere Forderungen der Pflicht bei Seite setzen. Ferner einige Thoren seyen der Art, daß sie auf keinem Wege zur Weisheit kommen können, andere hingegen wären im Stande, wenn es ihnen Ernst wäre, die Weisheit zu erlangen. Hier drückte er sich anders aus, als alle übrigen, er dachte aber das Nämliche, wie die Andern. Aber auch

*) Cittium, heutzutage Chitti, Stadt auf der Südseite der Insel Cypern.

der Werth von Dem, was nach seiner Behauptung kein Gut ist, galt ihm ebensoviel, als Denen, welche diese Dinge Güter nannten. Was für einen Zweck hatte er also bei jener Aenderung? Zum wenigsten hätte er von dem Gewichte Etwas abziehen, und jenen Dingen einen etwas geringeren Werth beilegen sollen, als die Peripatetiker, damit es das Ansehen gehabt hätte, als sey nicht nur sein Ausdruck, sondenn auch sein Gedanke verschieden. Wie? was sagt ihr von dem glückseligen Leben selbst, auf welches sich Alles bezieht? Ihr behauptet, es sey nicht Dasjenige, welches mit Allem, was die Natur begehre, angefüllt sey, und ihr setzet es ganz in die Tugend. Und da jeder Streit entweder über die Sache oder über den Ausdruck geführt wird, so entsteht derselbe über Beides, wenn man entweder mit der Sache unbekannt ist, oder sich im Ausdruck irrt. Ist aber Keines von Beiden der Fall, so muß man sich bemühen, die gewöhnlichsten und angemessensten Worte, d. h. solche, welche die Sache erläutern, zu gebrauchen. Ist es nun zu bezweifeln, daß die Vorgänger, wenn sie in der Sache selbst sich nicht irren, die passenderen Ausdrücke gebrauchen? Laß uns also ihre Ansichten untersuchen, dann wollen wir zu den Ausdrücken zurückkommen.

21. Sie sagen, die begehrende Thätigkeit werde im Gemüthe angeregt, wenn ihm Etwas naturgemäß zu seyn scheine; alles Naturgemäße verdiene in gewissem Grade geschätzt zu werden, und man müsse es jedesmal nach dem Maße seines eigenthümlichen Werthes schätzen; das Naturgemäße enthalte theils Nichts, was jene schon oft erwähnte begehrende Thätigkeit anrege, und solche Dinge nenne man weder sittlich-gut, noch lobenswerth; theils bewirke es bei

jedem lebendigem Wesen eine Lust, bei dem Menschen aber auch eine Thätigkeit der Vernunft. Was nun aus diesem zusammengesetzt sey, das sey sittlich-gut, schön und lobenswerth. Jene zuvor genannten Dinge hingegen heißen natürliche, und diese in Verbindung mit dem Sittlich-Guten vollenden das selige Leben. Unter allen jenen Vortheilen aber, (welchen Diejenige, die sie Güter nennen, keinen größeren Werth beilegen, als Zeno, welcher ihnen dieß abspricht) habe das Sittlich-Gute und Lobenswerthe bei weitem den größten Vorzug. Jedoch, wenn die Wahl zwischen zwei sittlich-guten Zuständen obschwebe, wovon der eine mit Gesundheit, der andere hingegen mit Krankheit verbunden sey, so leide es keinen Zweifel, zu welchem von Beiden uns die Natur selbst hinführen werde. Gleichwohl sey die Macht der Tugend so groß, und sie übertreffe alle andere Dinge so sehr an innerem Werth, daß sie weder durch irgend eine Marter, noch durch eine Belohnung von Dem, was sie für recht erklärt habe, abwendig gemacht werden könne, und Alles, was hart, schwer und unglücklich scheine, könne durch die Tugenden, womit uns die Natur ausgestattet habe, verwischt werden. Jene [naturgemäßen Dinge] seyen zwar nichts Kleines und nicht gering zu schätzen, — denn wie könnte sonst die Tugend einen so großen Werth haben? *) sondern die wahre Ansicht sey diese, daß die Vollendung eines glückseligen Lebens oder des Gegentheils nicht von jenen Dingen abhänge. Kurz, — Was Zeno schätzenswerth, annehmungswerth, naturgemäß nannte, das nennen Jene ein Gut, und

*) Görenz hat durch eine irrige Erklärung den Sinn dieser einfachen Stelle ganz verwirrt.

ein glückseliges Leben heißen sie Dasjenige, welches im Genusse der meisten oder wichtigsten der genannten Dinge besteht. Zeno hingegen nennt Dasjenige allein ein Gut, was seine besondere und eigenthümliche Gestalt hat, um deren willen es begehrungswerth ist, und ein glückseliges Leben ist ihm nur das Leben in der Tugend.

22. Sollen wir über die Sache streiten, so kann ich mit Dir, mein Cato, nicht uneins seyn. Denn in keinem Punkte ist Deine Ansicht von der meinigen verschieden, — sobald wir nur mit veränderten Worten die Sachen selbst vergleichen. Auch Dieß sah jener wohl ein, aber er hatte ein Wohlgefallen an prächtigen und glänzenden Worten. Verstände er Das, was er sagt, so, wie die Worte lauten, was für ein Unterschied wäre zwischen ihm und Pyrrho oder Aristo? Wenn ihm aber diese nicht zusagten, warum hatte er nöthig, von Denjenigen, mit welchen er in der Sache übereinstimmte, in den Worten abzuweichen? Wie? Wenn jene Schüler Plato's und ihre der Reihe nach folgenden Zuhörer wieder auflebten, und so mit Dir sprächen: „Wir, mein Cato, als wir Dich, den eifrigsten Freund der Philosophie, den gerechtesten Mann, den besten Richter, den gewissenhaftesten Zeugen hörten, — wir wunderten uns, warum Du wohl den Vorzug vor uns den Stoikern gebest, die doch über die Güter und Uebel die nämliche Ansicht haben, welche Zeno von diesem Polemo hier gehört hatte, die aber Ausdrücke gebrauchen, welche beim ersten Anblicke Bewunderung, bei genauerem Eingehen in die Sache hingegen Lachen erregen. Du aber nun, wenn Du jener Ansicht beitrittst, warum hast Du sie nicht mit den eigentlichen

Worten durchgeführt? Wenn aber der Name eines Vorgängers Etwas bei Dir galt, was hast Du uns allen und selbst einem Plato jenen unbekannten Menschen vorgezogen? zumal da Du im Staate ein Mann von Gewicht seyn willst, und wir vorzüglich Dich ausrüsten und Dir Anleitung geben könnten, ihn zu Deiner größten Ehre zu schirmen. Denn Wir haben jene Untersuchungen angestellt, Wir haben die Begriffe bestimmt, die Merkmale bezeichnet, die Regeln aufgestellt und so haben wir auch die Regierungen aller Staaten, die Formen der Staatsverwaltung, die Verfassungen, Veränderungen, auch die Gesetze, Einrichtungen und Gewohnheiten der bürgerlichen Gesellschafts-Verfassung beschrieben. Und wie Vieles hättest Du auch für die Beredsamkeit, welche selbst den Oberhäuptern des Staats zur größten Ehre gereicht, und welche, wie wir hören, ein besonderer Vorzug von Dir ist, aus den Denkmalen unseres Geistes gewinnen können!" Wenn sie also reden würden, was würdest Du wohl solchen Männern antworten? „Ich würde Dich bitten, sagte er, daß Du, der Du ihnen diese Rede in den Mund gelegt hast, auf gleiche Weise auch für mich sprächest, oder vielmehr, daß Du mir ein wenig Zeit ließest, ihnen zu antworten, wenn ich nicht lieber Dich jetzt hören, ihnen jedoch ein andermal antworten wollte, dann nämlich, wann ich Dir antworten werde."

23. Nun aber, wenn Du nach der Wahrheit antworten wolltest, mein Cato, so müßtest Du sagen: den Werth von so geistvollen und so angesehenen Männern wollest Du nicht bestreiten, sondern Du habest gefunden, daß die Stoiker diejenigen Gegenstände, von welchen jene wegen der Ent-

fernung ihrer Zeit keine deutliche Vorstellung gehabt haben, gründlich erforscht und in den nämlichen Materien sich nicht nur scharfsinniger ausgedrückt, sondern auch die Ideen mit mehr Ernst und Männlichkeit aufgefaßt haben. Denn sie behaupten zuerst, eine gute Gesundheit dürfe kein Gegenstand des Begehrens, sondern des Erwählens seyn, — nicht, weil die Gesundheit ein Gut, sondern weil sie in gewissem Grade schätzenswerth sey. — (Aber doch legen ihr Jene keinen größeren Werth bei, welche kein Bedenken tragen, sie ein Gut zu nennen!) — Das aber sey dir unerträglich gewesen, daß jene alten — um mich so auszudrücken — Langbärte, wie wir [Römer] unsre Alten nennen, der Meinung waren, ein Tugendhafter, wenn er zugleich gesund sey, in gutem Rufe stehe, und sich im Wohlstand befinde, führe ein wünschenswürdigeres, besseres und begehrenswertheres Leben, als Derjenige, welchen bei gleicher Rechtschaffenheit, wie des Ennius Alcmäon,

Verbannung, Krankheit, Mangel hart bedrängt. —

Jene Alten haben also die minder scharfsinnige Meinung, jenes Leben sey wünschenswerther, vorzüglicher, glückseliger. Die Stoiker hingegen urtheilen, es verdiene nur bei einer Wahl den Vorzug, nicht als ob dieses Leben glückseliger wäre, sondern weil es naturgemäßer sey; und alle nicht Weise seyen gleich unglückselig. Die Stoiker freilich haben die Entdeckung gemacht (jenen Früheren aber war es entgangen), und angenommen, daß Menschen, welche sich durch Verbrechen und die verruchtesten Mordthaten befleckt haben, um Nichts unglücklicher seyen, als Diejenigen, welche

bei einem reinen und unbefleckten Leben jene vollkommene Weisheit noch nicht erlangt haben.

Und hier nun brachtest Du jene gewohnten Vergleichungen der Stoiker von ganz unvergleichbaren Dingen vor. Denn Wer weiß nicht, daß, wenn Mehrere aus der Tiefe auftauchen wollen, Diejenigen zwar dem Aufathmen näher sind, welche sich schon der Oberfläche des Wassers nähern, daß sie aber ebensowenig aufathmen können, als Diejenigen, welche noch in der Tiefe sind? Also nützt es Nichts, vorwärts zu kommen und weiter zu schreiten in der Tugend, sondern ehe der Mensch sie erreicht hat, ist er der Unglückseligste, — weil es im Wasser Nichts nützt: und weil junge Hunde, welche schon auf dem Punkte sind, die Augen zu öffnen, ebensowohl blind sind, als die so eben Geborenen, so muß auch Plato darum, weil er die Weisheit noch nicht geschaut hat, eben so blind am Geiste gewesen seyn, als Phalaris!

24. Das sind keine vergleichbaren Dinge, mein Cato! denn Du magst in jenen verglichenen Dingen noch so weit vorwärts kommen, so bleibt doch Dasjenige, wovon Du Dich entfernen willst, immer im gleichen Stande, bis Du ihm entnommen bist. Denn Jener athmet nicht auf, ehe er aufgetaucht hat, und die jungen Hunde sind vor dem Oeffnen der Augen ebenso blind, als wenn sie immer in diesem Zustande seyn würden. Vergleichbar ist dagegen Folgendes. Einer leidet an Schwäche der Sehkraft; ein Anderer ist körperlich entkräftet; diese werden durch Heilmittel von Tag zu Tag mehr von ihren Uebeln befreit; der Eine wird täglich kräftiger, der Andere sieht schärfer. Diesen sind Alle, welche nach Tugend streben, ähnlich; sie werden allmählig

freier von Fehlern, freier von Irrthümern: — außer Du glaubtest etwa, der Vater Tiberius Gracchus sey nicht glückseliger gewesen, als Tiberius, der Sohn, da der Eine auf die Befestigung, der Andere auf den Umsturz des Staates hinarbeitete. Und doch war Jener nicht weise. — Ei! wer kann denn Dieß seyn? oder wann? wo? woher? — Aber weil er nach Lob und Ehre strebte, so hatte er große Fortschritte in der Tugend gemacht. Eine weitere Vergleichung will ich zwischen Deinem Großvater Drusus und Cajus Gracchus, welcher so ziemlich sein Zeitgenosse war, anstellen. Die Wunden, welche dieser dem Staate schlug, heilte Jener. Wenn Nichts die Menschen so unglücklich macht, als Verletzung der heiligsten Pflichten und als Verbrechen, so ist doch, selbst unter der Voraussetzung, daß alle Thoren unglücklich sind, wie sie es allerdings sind, Derjenige, welcher für das Wohl des Vaterlandes sorgt, nicht in gleichem Grade elend, wie Derjenige, welcher seinen Untergang wünscht. Ein bedeutender Fortschritt zur Tugend enthält also eine bedeutende Verminderung der sittlichen Fehler. Eure Leute hingegen geben einen Fortschritt in der Tugend zu, läugnen aber die Verminderung der sittlichen Fehler. Allein es ist der Mühe werth, zu betrachten, auf welchen Beweis sich so scharfsinnige Leute, um Dieß zu erhärten, stützen. Nur wenn eine Kunst, sagt er [Zeno], ihrem Umfang nach eines Wachsthums fähig ist, so kann auch das Gegentheil derselben, seinem Umfang nach, einen Zuwachs erhalten. Die Tugend kann nun aber ihrem Umfang nach keinen Zuwachs erhalten; folglich können auch die sittlichen Fehler, welche das Gegentheil der Tugenden sind, nicht zunehmen. — Werden nun nicht in aller

Welt zweifelhafte Sätze durch unbestreitbare aufgehellt, und vielmehr unbestreitbare durch zweifelhafte aufgehoben? Nun aber ist Das doch unbestreitbar, daß sittliche Fehler bei dem Einen größer sind, als bei dem andern. Das aber ist zweifelhaft, ob Dasjenige, was ihr das höchste Gut nennet, irgend eines Zuwachses fähig sey. Ihr hingegen waget es, unbestreitbare Sätze durch zweifelhafte aufzuheben, statt daß ihr die zweifelhaften durch unbestreitbare aufhellen solltet. Daher werdet ihr stets in dem Schlusse, den ich so eben gemacht habe, hängen bleiben. Denn wenn sittliche Fehler um deßwillen bei dem Einen nicht größer sind, als bei dem Andern, weil auch das höchste Gut, welches ihr aufstellet, keinen Zuwachs erhalten kann, so müsset ihr, da es unbestreitbar ist, daß die sittlichen Fehler nicht bei Allen gleich sind, ein anderes höchstes Gut aufstellen. Daran nämlich müssen wir festhalten, daß, wenn ein Folgesatz falsch ist, der Satz, aus welchem er gefolgert wird, nicht wahr seyn könne.

25. Was ist nun die Ursache davon, daß ihr in solche Enge getrieben werdet? Die prahlerische Ruhmsucht in der Bestimmung des höchsten Gutes. Denn wenn es als zuverläßig behauptet wird, das Sittlich-Gute sey allein ein Gut, so wird die Sorge für die Gesundheit, der Fleiß im Hauswesen, die Verwaltung des Staats, die Ordnung in Führung der Geschäfte, jede Pflicht des Lebens aufgehoben; ja endlich muß das Sittlich-Gute selbst, welches ihr zum einzigen Angelpunkt machet, aufgehoben werden. Dieß zeigt Chrysipp mit der größten Sorgfalt gegen Aristo. Aus dieser Verlegenheit sind jene arglistigen Trugrednereien, wie sie Attius nennt, entstanden. Weil nämlich die Weisheit

keinen Boden hatte, auf welchem sie festen Fuß fassen konnte, da alle Pflichten aufgehoben waren, — die Pflichten wurden aber aufgehoben, weil man überall keine Wahl und keinen Unterschied übrig ließ; denn wo könnte noch eine Pflicht Statt finden, wenn Alles gleich gemacht und das Eine vom Andern in Nichts verschieden war? — so sind aus diesen Schwierigkeiten jene Behauptungen entstanden, die noch schlimmer sind, als die des Aristo. Die letztern sind nämlich wenigstens offen und klar, die eurigen hingegen sind unredlich. Denn frage Aristo, ob er z. B. Schmerzlosigkeit, Reichthum, Gesundheit für Güter halte? Er wird es wohl verneinen. Ferner: ob ihm das Gegentheil hiervon ein Uebel dünke? — Eben so wenig. Frage nun den Zeno; seine Antwort wird wohl Wort für Wort die gleiche seyn. Fragen wir dann Beide erstaunt, wie wir leben können, wenn wir es für gleichgültig halten, ob wir gesund oder krank, ob wir von Schmerzen frei seyen, oder davon gequält werden, ob wir im Stande seyen, Kälte und Hunger abzuwehren oder nicht. Du wirst [dennoch] herrlich und trefflich leben, sagt Aristo, wenn Du thust, was Dir gut dünkt, Du wirst Dich über Nichts bekümmern, Nichts leidenschaftlich begehren, und Nichts fürchten. Wie dagegen Zeno? Solche Sätze, sagt er, seyen Mißgeburten, und auf diese Weise könne man durchaus nicht leben, sondern es sey [freilich] zwischen Tugend und Laster ein überaus großer, und ich weiß nicht, was für ein unendlicher Unterschied; unter den übrigen Dingen hingegen sey gar kein Unterschied. Zugleich sagt er ferner: — höre das Weitere, und halte das Lachen, wenn Du kannst! — jene Mitteldinge, unter welchen kein Unterschied

schied ist, sind gleichwohl von der Art, daß man einige von ihnen wählen, andere verwerfen, andere überall nicht beachten, d. h. daß man einige wollen, andere nicht wollen, um andere sich nicht bekümmern muß. Allein so eben hattest Du gesagt, es sey unter ihnen kein Unterschied. Auch jetzt noch, wird er sagen, behaupte ich Dasselbe, aber [nur] in Beziehung auf Tugend und Laster, sage ich, sey kein Unterschied.

26. Wer hat ums Himmels willen Dieß nicht gewußt? Doch laß uns hören! Jene Dinge, sagt er, welche Du genannt, Gesundheit, Reichthum, Schmerzlosigkeit, nenne ich nicht Güter, sondern ich will sie griechisch προηγμένα, lateinisch aber producta, vorangestellte, jedoch lieber praeposita, vorgezogen, oder praecipua, vorzügliche, (so ist's erträglicher und nicht so hart): jene Dinge aber, Krankheit, Armuth, Schmerz, nenne ich nicht Uebel, sondern, wenn Du willst, rejectanea, verwerfliche, daher sage ich von den ersteren, ich begehre sie nicht, sondern wähle sie, ich wünsche sie nicht, sondern nehme sie, — von den entgegengesetzten aber, ich entfliehe ihnen nicht, sondern ich scheide sie gleichsam aus. Was sagt nun aber Aristoteles und die übrigen Schüler des Plato? Sie nennen, sagen sie, alles Naturgemäße ein Gut, das Gegentheil aber ein Uebel. Siehst Du also, daß Dein Zeno mit Aristo in den Worten übereinkommt, in der Sache aber von ihm abweicht, dagegen mit Aristoteles und Jenen in der Sache zusammenstimmt, in den Worten aber von ihnen abgeht? Warum sollten wir nun nicht lieber, da wir in der Sache übereinstimmen, die gewöhnlichen Worte gebrauchen? Oder er beweise mir, daß ich bereitwilliger sey,

das Geld zu verachten, wenn ich es unter die vorgezogenen Dinge, als wenn ich es unter die Güter zähle, und männlich in Ertragung des Schmerzes, wenn ich ihn hart, schwer zu ertragen und naturwidrig, als wenn ich ihn ein Uebel nenne.

Mit feinem Witze spottete unser Freund, Marcus Piso, wie über alle andere, so auch über diese Behauptungen der Stoiker. Wie? sagte er, du läugnest, daß der Reichthum ein Gut sey, und nennest ihn etwas Vorgezogenes. Welchen Nutzen schaffst Du? Minderst Du die Habsucht? Gehen wir auf das Wort ein, so ist erstens das Wort „vorgezogen" länger als „gut." — Dieß trägt Nichts zur Sache aus. — Nun meinetwegen! — Aber jetzt etwas Ernstlicheres. Denn woher das Gute seinen Namen hat, weiß ich nicht; vorgezogen, kommt, mein' ich, daher, weil man es Anderem vorzieht. Dieß scheint mir etwas Rechtes! Daher sagte er, Zeno lege dadurch, daß er den Reichthum unter die vorgezogenen Dinge zähle, demselben einen höheren Werth bei, als Aristoteles, welcher bekenne, daß der Reichthum ein Gut sey, aber doch kein großes, sondern ein solches, das in Vergleichung mit dem Sittlich-Guten und Schönen zu verachten und gering zu schätzen sey, und auch kein sehr begehrenswerthes Gut. Ueberhaupt sprach er sich über diese von Zeno veränderten Benennungen so aus: dieser gebrauche zur Bezeichnung Dessen, was er in dem einen Fall kein Gut, in dem andern kein Uebel genannt wissen wolle, dort hellere, hier trübere Farben, als wir. So nun äußerte sich Piso, der treffliche Mann, und der, wie Du weißt, Dich von Herzen lieb hatte. Wir wollen zu dem Gesagten noch

Weniges hinzusetzen und dann endlich schließen. Denn es wäre zu lang, auf Alles zu antworten, was Du vorgetragen hast.

27. Aus denselben Blendwerken des Ausdrucks nämlich sind für euch Königswürden, Feldherrnstellen, Reichthümer erwachsen, und zwar so bedeutende, daß nach eurer Behauptung überall Alles in der Welt des Weisen Eigenthum ist: er allein ist für euch überdieß schön, er allein frei, er allein ein Bürger; die Thoren aber sollen in allen Beziehungen das Gegentheil seyn, und ihr erkläret sie sogar für unsinnig. Diese Sätze nennen sie παράδοξα, wir wollen sie Wundersätze nennen. Was haben sie aber Wunderbares, wenn man sie genauer betrachtet? Ich will mich mit Dir verständigen, welchen Begriff Du mit jedem Ausdruck verbindest, und wir werden nicht uneins seyn. Alle Vergehungen, sagt ihr, sind sich gleich. Ich will jetzt nicht so mit dir reden, wie ich mich über dieselben Gegenstände erklärte, als ich Lucius Murena gegen Dich, der Du Ankläger warest, vertheidigte. Jener Vortrag wurde damals vor Ungeweihten gehalten; zum Theil wurde der Hörerkreis berücksichtiget; jetzt aber müssen wir genauer in die Sache eingehen. — Die Vergehungen — inwiefern sind sie sich gleich? — Weil Nichts Sittlich-Gutes besser ist, als das Sittlich-Gute und Nichts Sittlich-Schlechtes schlechter, als das Sittlich-Schlechte. Fahre weiter fort. Denn hierüber ist ein großer Streit. Wir wollen jene eigenthümlichen Beweisgründe untersuchen, warum alle Vergehungen gleich seyen. Er sagt: wenn unter mehreren Saiteninstrumenten keines von ihnen so gestimmte Saiten habe, daß es den Ton harmonisch geben könne, so werden

alle diese Instrumente gleich verstimmt seyn. Ebenso sind die Vergehungen, weil sie mißtönend sind, gleich mißtönend: folglich sind sie sich gleich. Hier täuscht uns eine Zweideutigkeit. Nämlich bei allen Saiteninstrumenten tritt zwar auf gleiche Weise der Fall ein, daß sie verstimmt sind; aber es folgt nicht sofort, daß sie auf gleiche Weise verstimmt sind. Diese Vergleichung nützt Dich also Nichts. Denn wenn wir auch sagen, alle Arten des Eigennutzes seyen auf gleiche Weise Eigennutz, so folgt nicht, daß wir sie auch gleich nennen. — Noch ein anderes ungleiches Gleichniß! Ein Steuermann, sagt er, begeht den gleichen Fehler, wenn er ein Schiff mit einer Ladung von Spreu oder von Gold umwirft; ebenso ist es der gleiche Fehler, einen Vater oder einen Sclaven widerrechtlich zu schlagen. Konnte man Das übersehen, daß es in Beziehung auf die Kunst des Steuermanns gleichgültig ist, was für eine Ladung sein Schiff trägt, daß es also in Rücksicht der geschickten oder ungeschickten Leitung des Schiffes von keinem Belang ist, ob es Gold oder Spreu führt?! Aber was für ein Unterschied zwischen einem Vater und einem geringen Sclaven sey, das kann und soll man einsehen. Folglich kommt in Rücksicht der Führung des Steuerruders Nichts, in Rücksicht der Pflicht aber sehr viel auf den Gegenstand an, an welchem der Fehler begangen wird. Wiewohl, selbst bei der Führung des Steuerruders, wenn das Schiff durch Nachläßigkeit umgestürzt ist, so ist der Fehler in Absicht auf das Gold größer, als in Absicht auf die Spreu. Denn bei allen Künsten verlangen wir, daß ihnen diejenige Klugheit, welche man

die allgemeine nennt, beigesellt sey, und diese sollen Alle haben, welche irgend ein Geschäft treiben.

28. Also auch in dieser Rücksicht sind die Vergehungen sich nicht gleich. Dennoch bleiben sie beharrlich und lassen Nichts nach. Weil, sagen sie, jedes Vergehen ein Beweis von Schwäche und Charakterlosigkeit ist, diese Fehler aber bei allen Thoren gleich groß sind: so müssen die Vergehungen sich gleich seyn. Als ob man erstens einräumte, daß die Fehler bei allen Thoren gleich groß seyen, und daß Lucius Tubulus in nicht höherem Grade schwach und charakterlos gewesen sey, als jener Publius Scävola, auf dessen Antrag er verurtheilt wurde; und als wenn auch unter den Gegenständen selbst, auf welche sich die Vergehungen beziehen, kein Unterschied wäre, so daß also, je wichtiger oder unbedeutender die Gegenstände sind, die Vergehungen an ihnen nicht um so viel größer oder geringer wären! —

So ist denn also meiner Meinung nach (denn jetzt soll die Rede sich schließen!) die Hauptschwierigkeit im Systeme deiner Stoiker der einzige Fehler, daß sie zwei entgegengesetzte Ansichten behaupten zu können meinen. Denn Was ist so widersprechend, als mit der Behauptung, daß das Sittlich-Gute allein ein Gut sey, zugleich den Satz aufzustellen, das Begehren Dessen, was der Erhaltung des Lebens angemessen ist, gehe von dem Naturtriebe aus? So gerathen sie, indem sie von Demjenigen, was mit der ersteren Ansicht übereinstimmt, nicht abgehen wollen, in die Klippen des Aristo. Indem sie aber ausweichen, vertheidigen sie der Sache nach die Ansicht der Peripatetiker, halten aber ihre Ausdrücke eigensinnig fest, und indem sie diese wiederum sich

nicht der Reihe nach entreißen lassen wollen, so werden sie abstoßend, rauh und hart, sowohl in der Sprache, als auch im Charakter. Diese ihre finstere Härte suchte Panätius zu vermeiden, daher billigte er weder das Herbe in ihren Sätzen, noch das Spitzfindige in ihrem Vortrag. Er war in der einen Beziehung milder, in der andern klarer und führte, wie seine Schriften beweisen, immer Plato, Aristoteles, Xenocrates, Theophrast und Dicäarch im Munde. Mit Diesen solltest Du Dich nach meiner vollkommensten Ueberzeugung mit Eifer und Fleiß beschäftigen. —

Doch — weil es jetzt Abend wird, und ich nach meinem Landgute zurückkehren muß, so sey es für jetzt genug! Aber eben Dieses wollen wir öfters thun. Allerdings, sagte er. Denn was können wir Besseres thun? Und zwar will ich mir zuerst von Dir ausbitten, Dir die Mühe zu nehmen, meine Widerlegung der von Dir vorgetragenen Ansicht zu hören. Jedoch bleibe dessen eingedenk, daß Du alle unsere Behauptungen gut heißest, ausgenommen, daß wir die Worte in anderem Sinne gebrauchen, daß hingegen ich von den eurigen Nichts gut heiße. Du wirfst mir noch einen Stein in den Weg! sagte ich. Doch — wir wollen sehen. Nach diesen Worten gingen wir auseinander.

Uebersicht des fünften Buches.

Im fünften Buche läßt Cicero seinen einstigen Freund Piso vor einer Versammlung von studirenden Römern zu Athen in der Academie das academisch-peripatetische Moralsystem vortragen.

Cap. 1—3. Einleitung in das Gespräch.

Cap. 4. I. Allgemeines Lob des peripatetischen Systems. Eintheilung des ganzen in die drei gewöhnlichen Hauptheile aller Philosophie, Naturwissenschaft, Dialektik, Ethik. Vorzüge der Peripatetiker in allen diesen Theilen der philosophischen Wissenschaft.

II. Ansicht der Peripatetiker vom höchsten Gut. Cap. 5. Hier befolgen sie zwei Methoden, die populäre und die streng-philosophische, und dieß bringt einen scheinbaren Widerspruch in ihre Meinungen, besonders bei Theophrast, in Beziehung auf die Frage, ob das selige Leben in der Gewalt des Weisen sey. Mit Theophrast schließt übrigens die Reihe der ächten Peripatetiker. Alle übrigen sind entartet und haben selbstständige Systeme.

Cap. 6—8. Untersuchungen des Carneades, wie viel Meinungen vom höchsten Gute möglich, wie viele wirklich aufgestellt worden seyen. Es findet sich, daß sechs einfache Meinungen vom höchsten Gute möglich sind, wovon vier wirklich aufgestellt worden sind, von Aristo und Epicur (die Lust); von Hieronymus (die Schmerzlosigkeit), von Carneades (die ersten Naturbedürfnisse), von den Stoikern (das rechte Erstreben der ersten Na-

turbedürfnisse, ohne Rücksicht auf ihre Erlangung). Zusammengesetzte höchste Güter sind drei möglich und wirklich aufgestellt worden, von Callipho und Dinomachus (Lust und Sittlichkeit), von Diodor (Schmerzlosigkeit und Sittlichkeit) von den Academikern und Peripatetikern (Schmerzlosigkeit und Sittlichkeit).

Von diesen Systemen werden alle als unhaltbar beseitigt, bis auf das der Stoiker und das der Peripatetiker, die beide nur den Worten nach verschieden sind. Einige andere Systeme werden als im Principe unhaltbar abgewiesen.

III. Entwicklung des peripatetischen Moralsystems.

Cap. 9. Der Grundtrieb jedes lebendigen Geschöpfes ist Selbstliebe und Selbsterhaltung. Dieser Trieb kommt aber erst mit dem Wachsthum der Seelenkräfte zum Bewußtseyn und begehrt so fast alles Naturgemäße. Daraus entsteht als höchstes Gut, das naturgemäße Leben. Da aber jedes Geschöpf seine eigenthümliche Natur hat, so richtet sich das höchste Gut bei den verschiedenen Geschöpfen nach den Eigenthümlichkeiten ihrer Natur, und somit muß beim Menschen das naturgemäße Leben ausgelegt werden als: leben der allseitig befriedigten menschlichen Natur gemäß.

Cap. 10—13. Nachweisung, warum der Grundtrieb der menschlichen Natur in dem Obengenannten besteht. 1. Warum liebt jedes lebendige Wesen sich selbst? 2. Was ist die menschliche Natur? Von den Hauptbestandtheilen des Leibes und der Seele; des Leibes: Vollständigkeit, Unverletztheit, Gesundheit; naturgemäße Thätigkeit aller seiner Theile. Der Seele: Unwillkührliche Eigenschaften: Gelehrigkeit, Gedächtniß; zusammen: Kopf. Willkührliche Eigenschaften: Klugheit, Mäßigung, Tapferkeit, Gerechtigkeit; kurz, sämmtliche Tugenden. 3. Folgerungen aus dem Bisherigen.

Cap. 13—16. A. Da wir uns selbst lieben und nach Vollkommenheit an Leib und Seele streben, so folgt daraus, daß diese an und für sich uns werth seyn müssen; zugleich aber erhellt aus dem Bisherigen, daß das Vorzüglichste an unsrem ganzen Ich auch vorzugsweise begehrenswerth seyn muß. (Vergleichung der Natur der Thiere mit der menschlichen.)

Jenes vorzüglichste nun ist die Tugend, nach der die ganze Entfaltung der menschlichen Natur allmählig ihre Richtung nimmt. Das höchste Gut aber besteht aus dem vollkommenen Besitz sämmtlicher der menschlichen Natur eigenthümlichen Vorzüge an Leib und Seele.

Cap. 17—21. B. Aber nicht bloß aus der Selbstliebe, sondern auch aus der eigenthümlichen Vollkommenheit jedes Theils unserer Natur an Leib und Seele folgt, daß wir unwillkührlich uns für diese Theile interessiren. Nachgewiesen an den einzelnen Theilen des Leibes und der Seele, insbesondere in Beziehung auf den Forschungs- und Erkenntnißtrieb der Seele, woraus hervorgeht, daß der Mensch von Natur zur Thätigkeit bestimmt ist. Aber die Gegenstände dieser Thätigkeit sind von verschiedenem Werth: himmlische und andere verborgene, mittelst der Vernunft erforschbare Dinge — Wissenschaft, Staatsämter tugendhaft zu verwalten — Alle andere Tugenden, und daraus fließende pflichtgemäße Handlungen.

Cap. 21—25. Uebergang von den ersten Bedürfnissen der Natur auf das Höhere. Die Natur hat bei der Schöpfung des Menschen seinem Leibe theils vollkommne, theils der Vervollkommnung fähige Gliedmaßen verliehen; ebenso hat sie die Seele in gewisser Hinsicht vollkommen geschaffen, indem sie ihr die zur vollkommenen Ausbildung nöthigen Sinne verliehen hat. Nur den Willen, das moralische Vermögen des Menschen, die Vernunft, hat sie ihm bloß in der Potenz, bloß im Keim, als zu entwickelndes Gut verliehen. Das Amt der Philosophie ist, diesen Keim zu entwickeln, die Mittel zur Vollendung dieses Angefangenen zu geben.

Und diese Vollendung ist das höchste Gut, der Endzweck des menschlichen Lebens; jene erhabene Vollkommenheit der Seele ist ein unendlich höheres Gut, als alle andern Güter. Die höchste Ehre gebührt mithin der Tugend und den tugendgemäßen Handlungen, und alles ihnen Entsprechende ist pflichtmäßig. Weitere Beweise dafür, daß das Sittlich-Gute, auch abgesehen von der Selbstliebe, begehrenswerth sey. Sämmtliche

Tugenden und ihr Resultat, das Sittlich-Gute, sind also an und für sich wünschenswerth.

Obgleich innig verbunden, haben doch die einzelnen Tugenden ihre verschiedenen Objecte, die zwar auch an und für sich begehrenswerth sind, aber weil sie außerhalb des Subjectes liegen, doch nicht zum höchsten Gute gehören. Solche äußerliche Güter z. B. Eltern, Kinder, Verwandte sind also gänzlich zu trennen von den innerlichen, welches Theile des höchsten Gutes sind.

Herrlichkeit der Tugend; Seligkeit des Tugendhaften; Beides nach dem peripatetischen System. Verirrungen der übrigen Philosophen, die doch alle ein Theilchen der peripatetischen Lehre entlehnt haben.

Cap. 26—28. IV. Einige Einwendungen gegen das peripatetische System: 1) gegen die Behauptung, daß alle Weise immer selig seyen; was nicht möglich seyn soll, wenn der Schmerz ein Uebel ist. 2) Irrthum der Peripatetiker, wenn sie, um jene Einwendung zu widerlegen, Grade der Seligkeit annehmen. Consequenz der Stoa, welche durchaus nur die Tugend für ein Gut, nur das Laster für ein Uebel erklärt, und in der Seligkeit kein Mehr und Minder zuläßt. 3) Unpopularität des peripatetischen Systems, das vergeblich nach Popularität gegenüber von den Stoikern strebt.

Cap. 29—31. V. Vertheidigung des peripatetischen Systems gegen Vorwürfe, gegründet auf die Bestimmung der Philosophie als Anweisung zur Glückseligkeit. Beweis, daß die Peripatetiker nicht inconsequenter sind, als die Stoiker, wenn sie Das, was diese προηγμένα und ἀποπροηγμένα nennen, Güter und Uebel heißen. Denn sie legen denselben darum keinen höheren Werth bei, als die Stoiker, und behaupten, daß durch die Tugend alle andere Güter und Uebel verdunkelt werden, und gegenüber von ihr gar nicht in Betracht kommen. So wird der Vorwurf der Inconsequenz von dem peripatetischen System abgewälzt, der Stoischen Philosophie dagegen vorgeworfen, daß sie aus Neuerungssucht dem alten gewöhnlichen System nur ein neues Gewand umgeworfen habe.

Cap. 31. Damit beruhigen sich die Theilnehmer an dem Gespräche. Schluß.

Sprecher: Marcus Tullius Cicero (hier in einem Alter von 28 Jahren). — Marcus Pupius Piso Calpurnianus, Adoptivsohn des Marcus Pupius. — Quintus Cicero, der Bruder des Marcus. — Lucius Cicero, der Vetter des Marcus. — Titus Pomponius [Atticus].

Scene: Die Academie zu Athen.

Zeit: Das Jahr 674 oder Anfang 675 N. R. E.

Fünftes Buch.

1. Nachdem ich, mein Brutus, den gewohnten Vortrag des Antiochus mit Marcus Piso im Ptolomäischen Gymnasium gehört hatte, und mit uns zugleich mein Bruder Quintus, Titus Pomponius und Lucius Cicero, mein Geschwisterkind, der Liebe nach aber mein leiblicher Bruder: so trafen wir die Verabredung, des Nachmittags einen Spaziergang in der Academie zu machen, vornemlich weil man um diese Zeit daselbst durch kein Gedränge von Menschen gestört wird. Wir kamen daher Alle zur bestimmten Zeit bei Piso zusammen. Von hier aus machten wir die sechs Stadien vom Thore Dipylon an in wechselnden Gesprächen. Als wir in den nicht ohne Grund berühmt gewordenen Spaziergängen der Academie ankamen, fanden wir die erwünschte Einsamkeit. Da sagte Piso: Soll ich es für etwas unserer Natur Eigenes oder für eine Art Täuschung er-

klären, daß der Anblick solcher Oerter, an welchen, der Ueberlieferung zufolge, merkwürdige Männer sich häufig aufgehalten, uns stärker rührt, als wenn wir von ihren Thaten selbst hören oder eine Schrift von ihnen lesen? So bin ich jetzt gerührt. Denn ich gedenke des Plato, der, wie uns erzählt wurde, zuerst hier seine wissenschaftlichen Unterredungen anstellte. Dort in der Nähe sind auch seine Gärten, welche mich nicht nur an ihn erinnern, sondern ihn selbst mir vor die Augen zu stellen scheinen. Hier war Speusippus, hier Xenocrates, hier sein Schüler Polemo, welcher jenen Sitz hatte, den wir dort sehen. Auch wenn ich den Blick auf unsere Curie warf, (ich meine die hostilische, nicht diese neue, welche mir kleiner zu seyn scheint, nachdem sie vergrößert ward, *) — so pflegte ich des Scipio, Cato, Lälius, besonders aber unsers Großvaters zu gedenken. So groß ist die Wirkung der Oerter auf das Erinnerungsvermögen, und wohl hatte man daher Grund, eine Gedächtnißkunst von ihnen abzuleiten. Hierauf sagte Quintus: Es ist ganz so, wie Du sagst, mein Piso. Denn mich selbst, wie ich jetzt eben hier ankomme, zog jener Ort von Kolónos an sich, und Sophocles, der ihn bewohnte, schwebte mir vor Augen. Du weißest ja, wie sehr ich Diesen bewundere, und wie viel Vergnügen ich an ihm finde. Ich wenigstens fühlte mich durch das Bild des Oedipus, welcher hierher kommt, und in jenem Gedicht voll zarter Empfindung fragt, was für eine Gegend Dieß sey, in eine frühere Zeit hingezogen; zwar ein leeres Bild, — aber doch fühlte ich

*) Anachronismus. Jene Curie verbrannte 26 Jahre nach dem gegenwärtigen Gespräch.

mich hingezogen. Dann sagte Pomponius: Aber ich, auf den ihr, als auf einen Anhänger Epicurs, loszuziehen pfleget, bin allerdings meinestheils häufig mit Phädrus, welchen ich, wie ihr wisset, besonders liebe, in Epicurs Gärten, an denen wir so eben vorübergegangen. Aber, wie das alte Sprüchwort sagt, ich gedenke der Lebenden. Doch kann ich auch den Epicurus nicht vergessen, wenn ich es gleich wollte. Denn sein Bild haben die Anhänger dieser Schule nicht nur auf Gemälden, sondern auch auf Bechern und Ringen.

2. Darauf erwiederte ich: unser Pomponius scheint zu scherzen, und vielleicht hat er ein besonderes Recht dazu. Denn er hat sich in Athen so festgesetzt, daß er beinahe ein Attiker ist, und daß er sogar wahrscheinlich diesen Beinamen erhalten wird. Ich stimme Dir aber darin bei, mein Piso, daß wir in der Regel viel lebhafter und aufmerksamer an berühmte Männer denken, wenn ein Ort uns erinnert. Du weißt, wie ich einmal mit Dir nach Metapont kam, und nicht eher bei dem Gastfreund einkehrte, bis ich jenen Ort selbst, wo Pythagoras zur Welt gekommen war, und wo er wohnte, gesehen hatte. Jetzt aber in Athen, wo die Oerter selbst überall so viele Spuren großer Männer tragen, rührt mich gleichwohl dieser Sitz am meisten. Denn vor Kurzem war noch Charmadas hier. Mir ist, ich sehe ihn, denn ich kenne sein Bild, und ich meine, der Sitz selbst, der eines so großen Geistes beraubt ist, vermisse jene Stimme. Hierauf sagte Piso: weil denn ein Jeder Etwas vorzubringen hat, Was hat unser Lucius? Hat er etwa gerne nach jenem Orte gesehen, wo Demosthenes und Aeschines miteinander zu wetteifern pflegten? Denn Jeder läßt sich vornehmlich

durch seine Lieblingsneigung leiten. Da erröthete Jener und sagte: frage mich nicht, denn ich bin sogar an den Phalerischen Hafen hinabgegangen, wo Demosthenes, wie man sagt, unter dem Getöse der Wellen zu declamiren pflegte, um sich zu gewöhnen, das Geräusch durch die Stimme zu überwinden. So eben bin ich auch ein wenig zur Rechten von der Straße abgewichen, um zu Pericles' Grabmal zu kommen. Wiewohl, wir finden hierin in dieser Stadt gar kein Ende, denn wo wir gehen, setzen wir den Fuß auf irgend eine geschichtliche Denkwürdigkeit.

Ei nun, mein Cicero, sagte hierauf Piso, diese Neigung verräth Geist, wenn sie die Nachahmung großer Männer zum Zwecke hat; wenn sie aber nur darauf ausgeht, die Spuren des Alterthums zu erforschen, so ist es bloß Neugier. Wir Alle aber ermahnen Dich, der Du hoffentlich schon den Anlauf genommen hast, daß Du Diejenigen, die Du kennen lernen willst, auch nachahmen mögest. Hier fiel ich ein: Zwar thut er, wie Du siehst, mein Piso, Dasselbe, wozu Du ihn erinnerst: aber doch ist mir Deine Ermahnung erwünscht. Sehr freundlich, wie er pflegte, erwiederte Piso: ja wir Alle wollen auf jede Weise für seine Jugend Sorge tragen, und besonders dafür, daß er einen Theil seiner Studien auch auf die Philosophie verwende, damit er entweder Dich, den er liebt, nachahme, oder Dasjenige, Was er ergriffen hat, mit desto mehr Redeschmuck betreibe. Aber müssen wir Dich erst ermahnen, mein Lucius, oder zieht Dich auch die eigene Neigung? Mir wenigstens scheinst Du auf Antiochus, welchen Du hörest, recht aufmerksam zu seyn. Schüchtern, oder vielmehr ehrerbietig antwortete

er: Ich thue es. Aber hast Du nicht so eben von Charmadas gehört? Zu diesem reißt es mich hin. Aber Antiochus ruft mich zurück, und sonst ist Keiner da, den wir hören könnten.

3. Hierauf erwiederte Piso: Zwar wird Dieß nicht so leicht hingehen können, weil dieser da ist — er meinte mich —: gleichwohl will ich es wagen, Dich von dieser neuen Academie zu jener alten zu rufen, zu welcher, wie Du von Antiochus weißt, nicht nur diese sogenannten Academiker gehören, Speusippus, Xenocrates, Polemo, Crantor und die Uebrigen, sondern auch die alten Peripatetiker, an deren Spitze Aristoteles steht, der, mit Ausnahme des Plato, wohl mit Recht der erste Philosoph genannt werden mag. Zu diesen wende Dich also, ich bitte Dich. Denn einerseits kann man aus ihren Schriften und Anleitungen jede Art von wissenschaftlicher Bildung, Geschichte, Geschmack im Vortrag, sich aneignen, andererseits findet man hier eine solche Mannigfaltigkeit von Theorien, daß dieses Hülfsmittel für Jeden unentbehrlich ist, der mit gehöriger Tüchtigkeit irgend etwas Edleres unternehmen will. Aus dieser Schule sind Redner, Feldherren, die ersten Staatsmänner hervorgetreten. Um auf das Geringere zu kommen, Mathematiker, Dichter, Musiker, Aerzte sind aus dieser Werkstätte aller Künste hervorgegangen. — Da antwortete ich ihm: Du weißt, mein Piso, ich denke eben so. Aber Du hast die Sache zu rechter Zeit in Anregung gebracht, denn mein Cicero möchte gerne hören, welche Ansicht vom höchsten Gute jene alten von dir genannten Academiker und Peripatetiker gehabt haben. Wir glauben aber von Dir, daß

Du uns Dieß am leichtesten entwickeln könnest, da Du theils den Neapolitaner Stasea viele Jahre bei Dir gehabt hast, theils eben diesen Gegenstand, wie wir sehen, schon mehrere Monate in Athen bei Antiochus zu erforschen suchest. — Wohlan, wohlan, erwiederte Jener lächelnd, — denn gar fein hast Du es eingeleitet, daß unsre Unterredung bei mir anfangen solle — wir wollen die Sache dem Jüngling auseinandersetzen, so weit wir es im Stande sind, denn die Einsamkeit gestattet es uns. Ja, hätte mir Das ein Gott verkünden wollen, ich würde es nimmer geglaubt haben, daß ich einmal in der Academie, gleich einem Philosophen, sprechen solle. Aber daß ich nur Euch nicht beschwerlich sey, indem ich Diesem Folge leiste! — Mir, sagte ich, der ich Dich eben darum gebeten habe? Jetzt, da Quintus und Pomponius den gleichen Wunsch bezeugten, fing Piso an. Aber, mein Brutus, merke genau auf, ob wohl sein Vortrag Antiochus' Ansicht vollständig enthalte, eine Ansicht, welcher Du, da Du seinen Bruder Aristus oft gehört hast, Deinen Beifall vorzüglich schenken wirst. Er sprach also folgendermaßen.

4. Welch ein umfassender Reichthum dem Peripatetischen Systeme eigen sey, habe ich so eben in möglichster Kürze gesagt. In Rücksicht der Form hat dieses System, wie ohngefähr die übrigen, drei Theile. Der erste begreift die Wissenschaft der Natur, der andere die Dialektik, der dritte das Leben. Die Natur haben sie so erforscht, daß kein Theil des Himmels, des Meers und der Erde — um mich dichterisch auszudrücken — übergangen wurde. Noch mehr! Da sie über den Ursprung der Dinge und die Welt überhaupt Ansichten dargelegt hatten, welche sich großentheils

nicht nur auf Gründe der Wahrscheinlichkeit, sondern auf mathematische Gewißheit stützten, so haben sie den großen aus der Erforschung der Dinge gewonnenen Stoff auf die Erkenntniß verborgener Dinge angewandt. Aristoteles setzte den Ursprung, die Nahrung und Gestalt aller lebendigen Wesen genau auseinander, Theophrast aber die Natur der Pflanzen und die Entstehungsgründe und Verhältnisse fast aller Erzeugnisse der Erde, eine Erkenntniß, durch welche die Erforschung der verborgensten Dinge erleichtert wurde. In Rücksicht des Vortrags gaben sie nicht allein Regeln des dialectischen, sondern auch des rednerischen Ausdrucks. Aristoteles stellte zuerst Uebungen an, über jede Materie nach entgegengesetzten Gesichtspuncten zu reden, so zwar, daß er nicht immer gegen Alles sprach, wie Arcesilas, aber doch bei jedem Gegenstande Dasjenige, was sich für und wider sagen ließ, hervorhob. Der dritte Theil, welcher der Ableitung von Lebensvorschriften gewidmet war, wurde gleichfalls von ihnen nicht nur in Bezug auf die Lebensverhältnisse des Einzelnen, sondern auch auf die Staatsverwaltung behandelt. Aristoteles machte uns mit den Sitten, Einrichtungen und Verfassungen so ziemlich aller Staaten, nicht nur in, sondern auch außerhalb Griechenland, Theophrast sogar mit ihren Gesetzen bekannt. Beide zeigten, was für ein Mann der Erste im Staate seyn solle, und schilderten ausführlich den besten Zustand des Staates; Theophrast aber schrieb noch vollständiger über die im Staate vorkommenden Veränderungen und einflußreichen Zeitumstände, welche nach den jedesmaligen Verhältnissen geleitet werden müssen. In Absicht auf die Lebensweise gefiel ihnen

besonders eine ruhige, der Betrachtung und Erkenntniß gewidmete; denn da ein solches Leben dem der Götter am nächsten stand, so schien es eines Weisen am würdigsten; und hierüber sprechen sie eben so glänzend als lichtvoll.

5. Was aber das höchste Gut betrifft, so scheinen sie nicht immer in gleichem Sinne zu reden, weil sie zweierlei Arten von Schriften darüber abgefaßt haben, die eine nach der Fassungskraft des Volks, (ἐξωτερικὸν genannt), die andere gefeilter, welche sie in ihren Commentarien hinterließen. In der Hauptsache ist jedoch, bei Denjenigen wenigstens, die ich genannt habe, weder eine Verschiedenheit, noch ein Widerspruch unter ihnen selbst. Wenn aber nach der Glückseligkeit, dem einzigen Gegenstande, welchen die Philosophie zum Zweck und Ziel ihres Strebens setzen soll, gefragt und untersucht wird: ob dieselbe ganz in der Gewalt des Weisen sey, oder ob sie wankend gemacht und durch widrige Zufälle entrissen werden könne? — so scheinen sie hierin manchmal von einander abzuweichen und zu schwanken. Dieß rührt besonders von Theophrasts Schrift über die Glückseligkeit her, in welcher dem Glück und Zufall sehr viel eingeräumt wird; und sollte es sich so verhalten, so könnte die Glückseligkeit keine Wirkung der Weisheit seyn. Diese Theorie scheint mir aber, daß ich mich so ausdrücke, allzu verzärtelt und allzu weichlich, als daß sie dem Wesen und der Würde der Tugend entspräche. Daher wollen wir uns an Aristoteles und seinen Sohn Nicomachus halten. Denn die sorgfältig ausgearbeitete Ethik des Letztern wird zwar dem Aristoteles zugeschrieben; ich sehe aber nicht ein, warum der Sohn nicht dem Vater [in seiner Schreibart] ähnlich seyn

konnte. Den Theophrast wollen wir jedoch in den meisten Fällen benützen, nur müssen wir für die Tugend mehr Festigkeit und Kraft behaupten, als er. Mit diesen nun wollen wir zufrieden seyn. Denn ihre Nachfolger, obgleich sie nach meiner Meinung besser sind, als die Philosophen der übrigen Schulen, sind doch so ausgeartet, daß sie aus sich selbst entstanden zu seyn scheinen. Fürs erste wollte Theophrast's Nachfolger Strato ein Naturkundiger seyn. Hierin ist er zwar groß, doch ist das Meiste, was er sagt, neu, und sehr Weniges, was in die Sittenlehre einschlägt. Sein Schüler Lyko hat einen reichen Vortrag, ist aber dem Inhalt nach etwas leer. Dessen Nachfolger Aristo ist zwar harmonisch und judiciös, aber Gründlichkeit, die doch von einem großen Philosophen gefordert wird, ging ihm ab. Seine Schriften sind allerdings zahlreich und künstlich ausgearbeitet, aber ich weiß nicht, wie es kommt, — Das, was er sagt, hat keinen Nachdruck. Ich übergehe Viele, unter diesen den gelehrten und angenehmen Schriftsteller Hieronymus; aber warum ich den noch einen Peripatetiker nennen soll, weiß ich nicht. Denn das höchste Gut stellte er dar als Schmerzlosigkeit. Wer aber in der Lehre vom höchsten Gut abweicht, der weicht in seiner ganzen philosophischen Ansicht ab. Critolaus wollte die Alten nachahmen, und wirklich kommt er ihnen an Gründlichkeit nahe und seine Rede hat Fülle; jedoch dieser bleibt allerdings noch in den Gränzen des angestammten Systems. Sein Schüler Diodor hingegen gesellt der Tugend Schmerzlosigkeit bei. Auch dieser geht seinen eigenen Weg, und da er in der Lehre vom höchsten Gute abweichender Meinung ist, so kann er mit

Recht kein Peripatetiker heißen. Die Ansicht der Alten aber erfaßt meines Erachtens unser Antiochus mit der größten Genauigkeit, und er weiset nach, daß Dieß auch die Ansicht des Aristoteles und Polemo gewesen sey.

6. Unser Lucius handelt also ganz vernünftig, wenn er hauptsächlich Lust hat, Etwas über das höchste Gut zu hören. Denn wenn Dieß in einem Systeme festgesetzt ist, so ist ebendamit Alles gegeben. In andern Dingen nämlich, wenn Etwas übergangen worden oder unbekannt geblieben ist, so ist der Schaden nicht größer, als der Werth der einzelnen Dinge, bei welchen die Nachläßigkeit vorgekommen ist. Wenn aber im höchsten Gute ein Fehler gemacht worden ist, so muß nothwendig der ganze Lebensweg unbekannt bleiben. Daraus folgt aber ein solches Umherirren, daß man nicht wissen kann, in welchen Hafen man sich retten soll. Wenn man aber das Höchste in den Dingen erkennt, wenn man einsieht, Was das letzte und äußerste in Gütern und Uebeln sey, so ist der Weg des Lebens gefunden und die Kunst, alle Pflichten auszubilden.

So hat man denn den Punct, worauf ein Jegliches bezogen werden muß. Durch dieses aber kann — wonach Alle streben — die Kunst des seligen Lebens entdeckt und erworben werden. Weil nun aber die Uneinigkeit darüber, worin diese Kunst bestehe, groß ist, so müssen wir uns der Eintheilung des Carneades bedienen, die auch unser Antiochus mit Vorliebe anzuwenden pflegt. Jener also erkannte nicht nur, wie viele Meinungen, der Philosophen vom höchsten Gute bisher existirt haben, sondern auch, wie viele Meinungen es überhaupt geben kann. So sagte er denn, es

gebe keine Kunst, welche von sich selbst ausgienge. Denn immer ist Das, was von der Kunst umfaßt wird, außerhalb derselben. Es bedarf hier keiner weitläufigen Belege durch Beispiele: denn es ist klar, daß keine Kunst sich um sich selbst dreht, sondern daß etwas Anderes die Kunst selbst ist, etwas Anderes das Ziel der Kunst. Weil also, wie die Heilkunde die Kunst der Gesundheit, die Steuerkunde die Kunst der Schifffahrt ist, so die Klugheit die Kunst zu leben: so muß nothwendig auch diese letztere durch irgend eine Sache bestimmt und von ihr ausgegangen seyn. Nun sind so ziemlich Alle darüber einig, daß Das, womit sich die Klugheit beschäftige, was sie erreichen wolle, der Natur angepaßt und angemessen und so beschaffen seyn müsse, daß es durch sich selbst das Begehren der Seele (was die Griechen ὁρμή nennen) anspricht und anzieht. Was nun aber Dasjenige sey, das so anregend wirke, und so von der Natur gleich beim ersten Entstehen begehrt werde, darüber ist man nicht einig, darum dreht sich vielmehr unter den Philosophen, wenn über das höchste Gut geforscht wird, der ganze Streit. Denn nach dem Ursprunge der ganzen Untersuchung, welche über das höchste Gut und Uebel angestellt wird, muß geforscht werden. In diesem Ursprunge sind die ersten Anlockungsmittel der Natur enthalten, und wenn er aufgefunden ist, so läßt sich aus ihm, als aus der Quelle, die ganze Untersuchung über das höchste Gut und Uebel ableiten.

7. So halten denn die Einen das Vergnügen für den ersten Gegenstand des Begehrens, so wie für das Erste, was wir abwehren, den Schmerz. Andre glauben, das Erste, wofür sich die Natur erkläre, sey die Schmerzlosigkeit, das

Erste, wogegen sie Abneigung zeige, der Schmerz. Wieder Andere gehen von den Dingen aus, die sie erste Naturbedürfnisse nennen, und rechnen darunter Unversehrtheit, Erhaltung aller Theile, Wohlbefinden, vollständige Sinne, Schmerzlosigkeit, Körperkräfte, Gesundheit und das Uebrige der Art: und ihnen analog giebt es ursprüngliche Eigenschaften in der Seele, und dieß Letztere sind gleichsam die Funken und Saamenkörner der Tugenden. Da es nun von jenen dreien Eines giebt, wodurch die Natur zuerst bestimmt wird, um es entweder zu begehren, oder zurückzuweisen, und da es außer diesen dreien kein Weiteres geben kann, so muß nothwendig die Pflicht, etwas zu fliehen oder zu erwerben, sich auf Eines dieser Dinge beziehen; so daß jene Klugheit, welche wir die Kunst des Lebens genannt haben, Eins dieser drei Dinge zum Objecte haben muß, um davon den Anfang alles practischen Lebens zu entlehnen. Aus Demjenigen nun, was diese Klugheit als Dasjenige festgesetzt hat, wodurch die Natur zuerst afficirt werde, muß sich ein solches Verhältniß des Rechten und Sittlichen ergeben, das mit irgend Einem von jenen Dreien zusammenfallen kann; so daß es sittlich-gut ist, Alles zu thun, entweder um des Vergnügens willen, auch wenn man dasselbe nicht erreicht; oder um der Schmerzlosigkeit willen, auch wenn man es nicht bis zu derselben bringen kann; oder endlich um Dasjenige zu erlangen, was naturgemäß ist, auch wenn man es nie erreichen wird*). So geschieht es, daß, wie

*) Nach dem unerläßlichen Zusatz des Naugerius und Victorius: etiamsi non adipiscare.

groß der Unterschied unter den ersten Naturbedürfnissen ist, eine ebensogroße Unähnlichkeit auch unter den verschiedenen Annahmen vom höchsten Gut und Uebel herrscht. Andere hinwiederum beziehen nach eben diesen Grundlagen alle Pflicht entweder auf die Erreichung des Vergnügens, oder auf die Erreichung der Schmerzlosigkeit oder auf die Erreichung jener ersten Naturbedürfnisse.

Nachdem wir nun sechs Meinungen über das höchste Gut auseinandergesetzt, so sind von den drei letztgenannten folgende Philosophen die Häupter: an der Spitze des Vergnügens steht Aristippus; an der Spitze der Schmerzlosigkeit Hieronymus; an der Spitze des Genusses der Dinge, die wir erste Naturbedürfnisse genannt haben, Carneades, wiewohl nicht als eigentlicher Bekenner dieses Systems, sondern nur als sein Vertheidiger, bloß um eine Untersuchung zu veranlassen. Jene drei ersteren waren mögliche Systeme, von denen jedoch nur eines, dieses aber sehr ernstlich vertheidigt worden ist. Denn Alles um des Vergnügens willen zu thun, so daß, selbst wenn wir Nichts erlangten, doch schon jener Entschluß, es zu thun, an und für sich begehrenswerth und sittlich-recht und das einzige Gut wäre, — das behauptet Niemand. Ebensowenig hat die Vermeidung des Schmerzes selbst irgend Jemand unter die begehrenswerthen Dinge setzen zu dürfen geglaubt, wenn nicht zugleich die Möglichkeit, ihn zu vermeiden, gegeben ist. Hingegen, Alles zu thun, um Das zu erreichen, was der Natur gemäß ist, selbst wenn wir dasselbige nicht wirklich erreichen, daß das Sittlich-Gute das einzig Begehrenswerthe, das einzige Gute sey, — das behaupten die Stoiker.

8. Dieses sind also die sechs einfachen Meinungen vom höchsten Gut und Uebel; zwei ohne Vertheidiger, vier vertheidigte. Zusammengesetzte und zwiefache Annahmen vom höchsten Gute hat es im Ganzen drei gegeben, und es kann deren auch nicht mehrere geben, wenn man die Natur der Sache recht erwägt. Denn entweder kann das Vergnügen der Sittlichkeit beigegeben werden, wie Dieß die Meinung des Callipho und Dinomachus war; oder die Schmerzlosigkeit, wie Diodor annahm; oder die ersten Naturbedürfnisse, wie die Alten meinten: unter denen wir zusammen die Academiker und Peripatetiker verstehen. Aber weil nicht Alles zugleich gesagt werden kann, so werden wir vorerst als ausgemacht annehmen dürfen, daß das Vergnügen auszuscheiden sey, weil wir zu etwas Größ'erem, wie sich demnächst zeigen muß, geschaffen sind. Ueber die Schmerzlosigkeit läßt sich ungefähr Dasselbe sagen, wie über das Vergnügen*). Keine andern Gründe darf man auch gegen jene Ansicht des Carneades suchen. Denn sobald auf irgend eine Weise das höchste Gut so angenommen wird, daß die Sittlichkeit nicht darin enthalten ist, so können in einem solchen Systeme weder Pflichten, noch Tugenden, noch Freundschaften Statt finden. Die Verbindung des Vergnügens oder der Schmerzlosigkeit aber mit der Sittlichkeit macht eben das Sittlich-Gute, das sie mit aufnehmen will, zum Schlechten. Denn Das, was man thut, auf diejenigen

*) Die störende Glosse, die hier in den Text eingeschlichen ist, und die Görenz gewiß mit Unrecht für ein Ueberbleibsel der ersten Ciceronianischen Ausgabe dieses Buchs erklärt, hat unsere Uebersetzung weggelassen.

Dinge beziehen wollen, von denen durch das Eine behauptet wird, wenn Einer frei vom Uebel sey, so sey er im Besitze des höchsten Gutes; das Andre aber sich in dem wichtigsten Theile unsrer Natur bewegt, — das kann nur der, der allen Glanz der Tugend verdunkeln, ich mag nicht sagen besudeln, will. So bleiben nur die Stoiker übrig; da aber diese Alles von den Peripatetikern und Academikern entlehnt haben, so folgten sie unter anderem Namen denselben Begriffen.

Doch es ist besser, eines dieser Systeme nach dem andern zu verfolgen. Jetzt zu unsrem Vorsatze zurück; zu Jenen, wenn wir einmal Lust haben. Das Sicherheitsgefühl des Democritus, welches gleichsam die Meeresstille der Seele ist, die er εὐθυμία genannt hat — mußte deßwegen von dieser Untersuchung ausgesondert werden, weil jene Stille der Seele eben das selige Leben selbst ist. Wir fragen aber nicht, Was es sey, sondern woher es entstehe. Ferner die [längst] verworfenen und hinausgewiesenen Meinungen des Pyrrho, Aristo, Herillus können, weil sie in den Kreis, dessen Linien wir zogen, nicht fallen können, auch gar nicht beigezogen werden. Denn da jene ganze Untersuchung über das Höchste und gleichsam über die Endpuncte der Güter und Uebel von Dem ausgeht, was wir für naturgemäß und mit ihr vereinbar erklären, und was selbst an und für sich als das Erste begehrt wird: so heben Jene das ganz auf, welche behaupten, in den Dingen, in welchen nichts Sittlich-Gutes oder Sittlich-Schlechtes Statt finde, gebe es überhaupt keinen Grund, warum eins dem andern vorgezogen werden soll, und in diesen Dingen überhaupt gar keinen Unterschied

statuiren: und auch Herillus, wenn er der Meinung war, Nichts sey ein Gut, als das Wissen, hat damit alle Veranlassung zur Fassung eines Entschlusses, alle Möglichkeit, auf die Pflicht zu kommen, aufgehoben. So, nach Ausschluß der Meinungen aller Uebrigen, muß, da weiter keine andere Meinung Statt finden kann, die der Alten ihre Geltung haben. So wollen wir denn, nach dem Gebrauche der Alten, dem auch die Stoiker folgen, damit den Anfang machen.

9. Jedes lebende Wesen liebt sich selbst, und, sobald es geboren ist, arbeitet es darauf hin, daß es sich selbst erhalte (weil dieser Trieb der Selbsterhaltung der erste ist, der ihm von der Natur zur Beschirmung seines ganzen Lebens gegeben ward), und in solchem Zustande sey, wie es nach der Natur am besten geschehen kann. Diese Anlage besitzt es im Anfange nur undeutlich und unbestimmt, so daß es sich nur im Allgemeinen zu erhalten sucht, wie auch seine Beschaffenheit seyn mag. Aber weder Was es ist, noch Was es ist, noch Was es vermag, noch Was seine Natur ist, weiß es. Wenn es aber ein wenig vorgeschritten ist und zu durchschauen angefangen hat, wieferne Jegliches mit ihm in Berührung stehe und sich auf dasselbe beziehe: da beginnt es allmählig weiter zu gehen, sich selbst zu erkennen und einzusehen, warum es jenen obengenannten Trieb habe; dann fängt es allmählig an, Das zu begehren, wovon es empfindet, daß es der Natur angemessen sey, und das Gegentheil abzuwehren. Also beruht für jedes lebendige Geschöpf Das, was es begehrt, in Dem, was seiner Natur angemessen ist. So bildet sich denn als höchstes Gut Das: naturgemäß

leben, in einem solchen Zustande, der der möglich beste und der Natur angemessenste ist. Weil aber jedes lebendige Wesen seine eigenthümliche Natur hat, so muß nothwendig aller höchstes Gut Dasjenige seyn, daß seine Natur befriedigt werde. Denn es steht Nichts im Wege, daß nicht gewisse Dinge die übrigen Geschöpfe unter sich, und die unvernünftigen Thiere mit den Menschen gemein haben, weil alle mit einander Eine Natur haben. Aber jenes Aeußerste und Höchste, was wir suchen, ist doch auch wieder unter den verschiedenen Geschöpfen unterschieden und verschiedentlich vertheilt, und Jedes hat etwas Eigenthümliches, und für Dasjenige Geeignetes, was gerade seine Natur verlangt.

Wenn wir also sagen: für alle lebendigen Geschöpfe sey das Ziel Das, naturgemäß zu leben, so muß man Das nicht so nehmen, als wollten wir sagen, das Aeußerste sey bei Allen nur Eines; sondern, wie man mit Recht sagen kann, daß das Gemeinschaftliche aller Künste darin bestehe, daß sie sich mit irgend einem Gegenstande des Wissens beschäftigen, daß aber jede Kunst doch ihr eigenthümliches Wissen habe: ebenso (sagt man), ist auch alles naturgemäße Leben allen lebendigen Geschöpfen gemeinsam, aber ihre Naturen sind verschieden, so daß etwas Anderes das Pferd zur Natur hat, etwas Anderes der Stier, wieder etwas Anderes der Mensch; und doch giebt es in allen Ein gemeinschaftliches Höchstes und zwar nicht nur in den lebendigen Geschöpfen, sondern auch in allen denjenigen Dingen, welche die Natur nährt, wachsen macht und erhält; unter Diesen sehen wir diejenigen Dinge, die aus der Erde hervorkeimen, Vieles an sich gewissermaßen durch sich selbst hervorbringen,

was auf Leben und Wachsthum einwirkt und in seiner Geltung zum Ziele gelangt; so daß ich jetzt Alles in den Einen Satz zusammenfassen und ohne Anstand sagen kann, jede Natur sey die Erhalterin ihrer selbst, und habe sich Das gleichsam znm Ziele und als Letztes vorgesetzt, sich in dem möglichst guten Zustande ihrer Gattung zu bewahren; so daß nothwendig das Höchste bei allen Dingen, welche vermöge der Natur leben, ein Aehnliches sey, aber darum nicht das Gleiche. Daraus läßt sich erkennen, daß für den Menschen unter den Gütern das Höchste sey, der Natur gemäß zu leben; was wir aber so auslegen müssen: leben, der von allen Seiten vollendeten, nichts mehr vermissenden Menschennatur gemäß. Dieß also habe ich zu entwickeln, und wenn es etwas ausführlich geschieht, so werdet ihr mir verzeihen. Ich muß mich diesem jungen Menschen da*) und Diesem hier**), der Jenes nun vielleicht zum erstenmale hört, bequemen. In alle Wege, antwortete ich, wiewohl Das wenigstens, was Du bis hierher gesagt hast, für jegliches Alter auf jene Weise recht gesagt ist.

10. Nachdem nun, fuhr er fort, die Gränze des Begehrenswerthen dargestellt worden, müssen wir sofort, wie ich schon oben gesagt, beweisen, warum sich die Sache so verhalte. Deßwegen wollen wir von Dem ausgehen, was ich zuerst festgestellt habe, und was auch der Sache nach das Erste ist, daß wir nämlich einsehen, jedes lebendige Geschöpf liebe sich selbst. Obgleich nun dieses keinem Zweifel unterliegt (denn es wurzelt in der Natur selbst und wird von

*) Dem jungen Lucius Cicero.

**) Unsern Marcus Cicero.

eines Jeden Sinnen erfaßt, so daß, wenn Jemand dagegen sprechen wollte, man ihm kein Gehör schenken dürfte); so glaube ich doch, damit ich ja Nichts unterlasse, auch die Gründe anführen zu müssen, warum es so sey. Wiewohl, wie kann man vernünftigerweise annehmen oder denken, es gebe ein Geschöpf, das sich selbst hasse? Da würden widersprechende Dinge zusammentreffen, denn wenn jener Trieb der Seele anfinge, mit Bewußtseyn Etwas an sich zu ziehen, das ihm schadete, weil er feindlich gegen sich selbst wäre, so müßte er sich hassen, und zugleich lieben, Was nicht möglich ist. Denn nothwendigerweise muß Derjenige, der sich selbst feind ist, Das, was ein Gut ist, für ein Uebel halten, und umgekehrt Das für ein Gut, was ein Uebel ist; er muß das Begehrenswerthe fliehen und das Fliehenswerthe begehren; Handlungsweisen, die offenbar eine Vernichtung des Lebens sind. Wenn sich aber auch welche finden, die sich nach einem Strick oder andern Mitteln zum Tode umsehen oder es machen wie jener beim Terenz, der, wie er selbst sagt, der Meinung war, so lange thue er seinem Sohne weniger Unrecht, so lange er sich selbst elend mache: so sind darum solche noch nicht für Feinde ihrer selbst zu halten. Sondern die Einen werden vom Schmerz bewogen, die Andern von der Begierde; Viele lassen sich auch vom Jähzorn hinreißen; und während sie sich wissentlich in Uebel stürzen, glauben sie da gerade sich am besten zu berathen; daher sagen sie unbedenklich:

Ich will es so, Du kümmer' um das Deine Dich!

als ob sie sich selbst den Krieg angekündigt hätten, und den Tag über gequält, die Nächte hindurch abgemartert seyn

wollten; dabei aber nicht sich deßwegen anklagten, daß sie übel für ihr Interesse gesorgt zu haben glaubten. Denn Das ist die Klage Solcher, die sich theuer sind und sich selbst lieben. Daher, so oft es von Einem heißt, er thue sich selbst einen schlechten Gefallen und sey sich selbst abhold und feind, ja er sey sogar des Lebens satt: so darf man überzeugt seyn, daß irgend eine solche Ursache zu Grunde liege, so daß man gerade daraus ersehen kann, es sey ein Jeder sich selbst theuer. Und nicht genug, daß es Keinen giebt, der sich selbst haßt; auch davon muß man sich überzeugen, daß es Keinen gebe, der es für gleichgültig hielte, wie er sich überhaupt befinde. Denn alles Begehren der Seele müßte aufhören, wenn wir, so wie wir uns in gleichgültigen Dingen weder für noch wider uns geneigt zeigen, ebenso in Beziehung auf unser eigen Selbst glaubten, es könne uns gleichgültig seyn, wie wir selbst beschaffen seyen.

11. Auch Das wäre sehr sinnlos, wenn Einer sagen wollte: es liebe Jeder in der Art sich selbst, daß die Kraft seiner Liebe auf irgend einen andern Gegenstand Beziehung habe, nur nicht auf die Person selbst, die sich liebt. Wenn man bei den Freundschaften, den Pflichten, den Tugenden so spricht, so kann, in welchem Sinn es auch gesagt werden mag, die Behauptung begriffen werden. In Beziehung auf unser eigenes Ich aber, wie könnte es einen Sinn haben, daß wir uns lieben, um irgend einer andern Sache, z. B. um des Vergnügens willen? Denn um Unser willen lieben wir Jenes, nicht nur um Seinetwillen Uns. Wiewohl, was liegt mehr am Tage, als daß ein Jeder sich nicht nur liebe,

sondern sich gar sehr lieb sey? Denn wie Viele oder Wen giebt es, dem, wenn der Tod sich heraunaht,

> nicht das Blut aus Furcht zurücktritt und der nicht bleich wird vor Angst?

Und wenn Das allerdings etwas Fehlerhaftes ist, die Auflösung der Natur so sehr zu verabscheuen, (Was auch beim Schmerz zu tadeln ist): so ist doch, weil so ziemlich Alle dieses Gefühl haben, Dieß Zeugnisses genug, daß die Natur vor dem Untergang zurückscheue, und je mehr Dieß Einige in dem Grade thun, daß man sie mit Recht tadeln muß, um so mehr muß man einsehen, daß eben dieses Uebermaaß bei Einigen sich nicht gezeigt haben würde, wenn nicht ein gewisses mäßiges Gefühl der Art natürlich wäre. Ich meine hier aber nicht die Todesfurcht Derer, welche den Tod deßwegen fliehen, weil sie glauben, Güter des Lebens zu verlieren, oder weil sie gewisse Schrecknisse nach dem Tode fürchten, oder weil sie fürchten, unter Schmerzen sterben zu müssen: denn selbst die kleinen Kinder, welche an Nichts der Art denken, wenn wir wohl einmal im Scherz ihnen drohen, sie irgendwo herabzustürzen, gerathen in Furcht. Ja selbst die wilden Thiere [sagt Pacuvius].

> Denen, um sich vorzusehen, alle fein're Einsicht fehlt,

schaudern, wenn der Schrecken des Todes ihnen eingejagt wird, zusammen. Und wer denkt selbst vom Weisen anders? Dieser sogar, wenn er selbst beschlossen hat, zu sterben, geräth doch bei dem Gedanken an die bevorstehende Trennung von den Seinen, ja bei dem Gedanken an den Verlust des Lebenslichtes, in Bewegung. Am meisten aber ist in solchen Fällen die Macht der Natur bemerklich, wo viele sich selbst

dem Bettel unterziehen, um nur zu leben, und ganz altersschwache Leute sich ängstigen beim Herannahen des Todes, und Das erdulden, was wir den Philoctet im Trauerspiele dulden sehen. Während dieser von den unerträglichsten Schmerzen gequält wurde, fristete er doch sein Leben durch Vogelfang mit Pfeilen. „Es spieste der Langsame die Schnellen, der Sehende die Fliegenden," wie es bei Attius heißt, und machte aus dem Gewebe von Federn seinem Leib eine Decke. Ich spreche hier nur vom Menschengeschlecht, oder überhaupt von den lebenden Wesen; während übrigens Bäume und Gewächse [hierin] fast dieselbe Natur haben. Denn sey es, wie die gelehrtesten Männer annehmen, eine höhere und göttlichere Ursache, die ihnen diesen Trieb eingepflanzt hat, oder geschehe es so von Ungefähr: wir sehen, daß die Gewächse, welche die Erde erzeugt, durch Rinden und Wurzeln stark sind und sich erhalten, Was bei den lebendigen Geschöpfen durch die Vertheilung der Sinne und eine feste Zusammensetzung der Glieder zu Wege gebracht wird. Obwohl ich nun in dieser Materie denjenigen beistimme, welche glauben, Alles dieses werde von der Natur regiert, und wenn sich die Natur diesen Dingen entzöge, so existirten sie nicht: so will ich doch gestatten, daß Diejenigen, die hierüber anderer Meinung sind, glauben mögen, Was sie wollen, und meinetwegen es so nehmen, daß, wenn ich von der Natur des Menschen spreche, ich eben den Menschen selbst meine, denn Das macht keinen Unterschied. Eher müßte eben Einer sich selbst untreu werden, als daß er das Verlangen nach den Dingen, die ihm heilsam sind, verlöre. Mit Recht haben also die gewaltigsten Philosophen den

Ursprung des höchsten Gutes bei der Natur gesucht, und geglaubt, daß jenes Verlangen nach den ursprünglichen Dingen allen Denjenigen eingepflanzt sey, welche unter der Empfehlung der Natur begriffen sind, vermöge welcher sie sich selbst lieben.

12. Sofort muß, weil nun klar genug gemacht ist, daß ein Jeder sich von Natur theuer sey, untersucht werden, Was die Natur des Menschen sey. Hier nun ist es klar, daß der Mensch aus Leib und Seele bestehe, wobei die erste Rolle der Seele, die zweite dem Körper zugetheilt ist. Dann sehen wir auch, daß der Körper so gestaltet ist, daß er sich vor andern Körpern auszeichnet, und die Seele so geschaffen, daß sie mit Sinnen ausgerüstet ist, und den höchsten Vorzug, den Geist, besitzt, dem die ganze Natur des Menschen gehorcht, in der die wunderbare Kraft der Vernunft, der Erkenntniß, des Wissens und aller Tugenden enthalten ist. Denn was dem Körper angehört, das hat nicht die Würde, die mit den Theilen der Seele eine Vergleichung aushielte, und ist auch leichter zu erkennen. Wie ganz der Natur angepaßt nun die Theile unsres Körpers, seine ganze Gestalt, Form und Haltung seyen, liegt am Tage; auch ist kein Zweifel, daß man die Eigenthümlichkeit des Menschen erkennt an Stirn, Augen, Ohren, und den übrigen Theilen. Das ferner wird auch als nothwendig erkannt, daß diese Theile gesund und stark seyn müssen und ihre natürlichen Bewegungen und Verrichtungen haben, so daß Nichts daran fehlt, krank oder geschwächt ist. Denn so verlangt es die Natur. Auch giebt es eine bestimmte Thätigkeit des Körpers, welche einer mit der Natur übereinstimmenden Be-

wegung und Haltung des Körpers treu bleibt. Und wenn Einer hierin sich vergeht, durch Verdrehung, Verkehrung, häßliche Bewegung oder Stellung, wie wenn z. B. Einer auf den Händen ginge, oder statt vorwärts zu gehen, rücklings, so würde er sich selbst untreu werden, und, den Menschen ausziehend, die Natur zu hassen scheinen. Daher sind auch gewisse Arten zu sitzen, gebrochene und weichliche Bewegungen, wie sie bei unzüchtigen und verweichlichten Menschen vorzukommen pflegen, widernatürlich, so daß, wenn Dieß gleich von einem geistigen Fehler herrührt, doch die Natur des Menschen dadurch auch am Körper eine Verwandlung zu erleiden scheint. Und ebenso erscheinen eine gewisse gemäßigte, sich gleichbleibende Haltung und derlei Zustände und Anwendungen des Körpers als der Natur angemessen. Weiter aber muß die Seele nicht nur existiren, sondern auch in einer besondern Beschaffenheit existiren, so daß sie alle ihre Theile unverletzt besitzt und keiner ihrer Vorzüge fehlt. Aber auch von den Sinnen hat Jeder seine eigenthümliche Kraft, so daß Nichts hindern kann, daß nicht ein jeglicher Sinn sein Geschäft verrichte in schneller und fertiger Auffassung derjenigen Dinge, die das Object der Sinne bilden.

13. Die Seele aber und derjenige Theil der Seele, welcher der vornehmste ist und Geist genannt wird, hat mehrere Vorzüge, aber deren zwei Hauptgattungen: die eine besteht aus denjenigen, die ihr von Natur angeboren sind und unfreiwillige genannt werden, die andre aus denjenigen, die, im Willen begründet, mit dem mehr eigenthümlichen Namen Tugenden genannt werden, und ihr Vor-

zug ist, unter Allem, was an der Seele preiswürdig ist, der größte. Zur ersten Gattung gehören Fassungskraft, Gedächtniß; Alles der Art zusammen befaßt man unter dem Namen eines guten Kopfes; und wer diese Vorzüge besitzt, den nennt man talentvoll. Die andere Gattung bilden die großen und eigentlichen Tugenden, die wir die freiwilligen nennen, wie Klugheit, Mäßigung, Tapferkeit, Gerechtigkeit und die andern dieser Gattung. Und so viel mußte in Kürze von Leib und Seele gesagt werden, womit gleichsam die Umrisse von Dem gegeben sind, was die Natur des Menschen verlangt. Daraus erhellt, weil wir uns selbst lieben, und Alles an Leib und Seele vollkommen haben wollen, daß alles Dieses uns um seiner selbst willen theuer seyn und daß hierin die Hauptmittel zu einem guten Leben enthalten seyn müssen. Denn Wer die Erhaltung seiner selbst zum Ziele hat, dem müssen nothwendig auch die Theile seines Selbst theuer seyn, und zwar um so theurer, je lobenswerther in ihrer Art sie sind. Denn dasjenige Leben wird begehrt, das ganz angefüllt sey mit Vorzügen des Leibes und der Seele: und hierin muß man nothwendig das höchste Gut setzen. Dieß eingesehen, kann nicht bezweifelt werden, daß, da die Menschen an und für sich und aus eigenem Antrieb sich selbst werth sind, auch die Theile des Leibes und der Seele und derjenigen Dinge, die in beider bewegtem und ruhigem Zustand enthalten sind, deßwegen, weil sie an sich Liebe erwecken, gepflegt und an und für sich begehrt werden müssen. Nachdem Dieß auseinandergesetzt worden, ist der Schluß leicht, daß diejenigen von unsern Eigenschaften am meisten begehrt werden müssen, welche den meisten

Werth haben, so daß je die Haupteigenschaft des beßten der an und für sich begehrten Theile vorzugsweise zu begehren ist. So wird es kommen, daß ein Vorzug der Seele einem körperlichen Vorzuge vorzusetzen ist und die unfreiwilligen Vorzüge der Seele von den freiwilligen übertroffen werden, welch letztere man im eigentlichen Sinne Tugenden nennt, und die deßwegen den großen Vorrang haben, weil sie aus der Vernunft entstehen, welche das Göttlichste im Menschen ist. Denn bei allen denjenigen Geschöpfen, welche die Natur hervorbringt und erhält, wenn sie seelenlos oder nicht viel weniger sind, wohnt das höchste Gut im Körper, wie denn jenes Wort vom Schweine*) nicht übel ist: die Seele sey jenem Thier an Salzes Statt gegeben worden, damit es nicht verfaulte.

14. Es giebt aber auch gewisse Thiere, bei welchen sich etwas der Tugend Analoges findet, wie bei den Löwen, den Hunden, den Pferden; bei diesen sehen wir theilweise nicht nur eine gewisse körperliche Thätigkeit, wie bei den Thieren, sondern auch eine Thätigkeit des Geistes. Beim Menschen aber concentrirt sich Alles in der Seele, und bei der Seele Alles in der Vernunft, daraus geht die Tugend hervor, deren Begriff bestimmt wird als Vollendung der Vernunft, und diesen glauben sie nie genug entwickeln zu können. Bei denjenigen Dingen aber, die der Boden ererzeugt, findet [ebenfalls] eine gewisse Erziehung und Vervollkommnung Statt, die derjenigen belebter Geschöpfe nicht

*) Chrysipp hat Dieß gesagt. Vergl. Cicero von dem Wesen der Götter. 2, 64.

unähnlich ist. Daher sagen wir, der Weinstock lebe, er sterbe ab; wir nennen sein Gewächs ein junges, ein altes; sagen, es stehe im Jugendsaft und es altere. Es ist mithin nicht unnatürlich, wie bei lebendigen Geschöpfen, so auch bei jenen Producten gewisse Dinge anzunehmen, die ihrer Natur entsprechen, und andere, die ihr fremd sind; ferner anzunehmen, daß es eine gewisse Kunst gebe, sie aufzuziehen und zu nähren, und daß dieß die Wissenschaft und Kunst der Bauenden sey, welche beschneidet, abschneidet, aufrichtet, in die Höhe hebt, stützt, damit das Gewächs dahin seine Richtung nehmen könne, wohin die Natur es leitet. So daß die Reben selbst, wenn sie sprechen könnten, erklären würden, so und nicht anders wollen sie behandelt seyn. Und jetzt freilich kommt Das, was — um eben von der Rebe zu sprechen — dieses Gewächs erhält, von Außen; in ihr selbst ist keine hinreichende Kraft, daß sie sich im möglichst guten Zustande befinden könnte, wenn keine Pflege angewandt würde. Wenn nun aber zu der Rebe Bewußtseyn hinzukäme, daß ein gewisses Begehren in ihr entstände und sie eine freie Thätigkeit bekäme: — was glaubst Du, würde sie thun? Würde sie nicht Das, was sie vorher durch den Winzer erlangte, nun selbst sich besorgen? Und siehst Du daraus nicht, daß jetzt bei ihr auch die Sorge hinzukommen würde, auch ihre Sinne und ihrer aller Begehren, und, wenn sie sonst noch Etwas bekommen hätte, zu erhalten? So wird sie mit Dem, was sie immer gehabt hat, Das verbinden, was nachher hinzugekommen, und nicht bloß das Ziel haben, das ihr Gärtner hatte, sondern sie wird derjenigen Natur gemäß leben wollen, die sie

nachher erlangt hat. So wird sie zwar ein ähnliches höchstes Gut haben, wie sie es vorher gehabt hatte, und doch nicht mehr ganz dasselbe; denn bereits wird sie nicht mehr nur nach dem Gute eines Gewächses, sondern nach dem eines belebten Geschöpfes streben. Und wie? wenn nicht bloß Gefühlsvermögen, sondern auch eine Menschenseele ihr verliehen würde: wäre es alsdann nicht nothwendig, daß zwar jenes Alte [an ihr] noch immer bliebe, als etwas zu Beschützendes, und daß doch, in Vergleich mit jenem, Das, was neu hinzugekommen, das bei weitem Werthere wäre? und daß je der beste Theil ihrer Seele ihr auch der Theuerste wäre? und daß dann in dieser Vervollständigung der Natur auch ihr höchstes Gut bestände, während dabei allerdings ihr Verstand und ihre Vernunft bei weitem den Vorzug hätte? So steigt auch das Höchste von allen begehrenswerthen Dingen, und das von der ersten Empfehlung der Natur abzuleiten ist, auf vielen Stufen hinan, um zum Höchsten zu gelangen, dessen Summe sich aus der Vollständigkeit des Körpers und aus der vollendeten Vernunft des Geistes bildet.

15. Wenn also die Beschaffenheit der Natur so ist, wie ich sie dargestellt, so würde, wenn, wie ich gleich anfangs gesagt habe, ein Jeder sogleich mit seiner Geburt sich selbst zu erkennen, und zu beurtheilen im Stande wäre, Was das Wesen seiner ganzen Natur und ihrer einzelnen Theile sey, er sofort erkennen, Was jenes Höchste und Letzte von allen Dingen, die wir begehren, sey, welches wir suchen; und er könnte sich in keiner Sache irren. Nun aber ist die Natur uns anfänglich auf wunderbare Weise verborgen, und

kann nicht durchschaut und erkannt werden. Erst bei fortrückendem Lebensalter gelangen wir allmählig oder ganz langsam, so zu sagen, zur Selbsterkenntniß. Daher ist jene erste Empfehlung, womit die Natur uns an uns selbst ausstattet, unsicher und dunkel, und jener erste Trieb der Seele geht mit seiner Thätigkeit bloß darauf aus, daß wir es uns möglich machen, heil und unversehrt zu seyn. Wenn wir aber hell aufzublicken und inne zu werden begonnen haben, Was wir sehen und worin wir uns von den übrigen lebendigen Wesen unterscheiden, dann fangen wir an, unserer Bestimmung nachzugehen. Etwas Aehnliches sehen wir an den Thieren. Diese bewegen sich anfangs gar nicht von der Stelle, wo sie geboren sind; nachher aber regt sich ein jegliches nach seinem Triebe. Wir sehen die jungen Schlangen kriechen, die Entchen schwimmen, die Amseln auffliegen, die Stiere sich ihrer Hörner bedienen, die Skorpionen der Stacheln: kurz, wir sehen, daß jedes seine eigne Natur zur Führerin im Leben habe. Aehnliches nun tritt auch beim Menschengeschlechte hervor. Denn die neugeborenen Kinder liegen anfangs so da, als ob sie gar keine Seele hätten. Wenn sie aber ein wenig erstarkt sind, so bedienen sie sich ihrer Seele und ihrer Sinne; sie bestreben sich, aufzustehen, und die Hände zu gebrauchen, sie erkennen Die, von welchen sie erzogen werden. Dann haben sie ihre Freude an Altersgenossen, gesellen sich gerne zu diesen, geben sich dem Spiele hin; haben eine Freude am Hören von Geschichtchen; wollen von Dem, was sie übrig haben, Andere beschenken; beobachten mit Neugierde Das, was zu Hause geschieht; fangen an, etwas zu ersinnen, und zu lernen; wünschen

die Namen Derer zu wissen, die sie sehen, und wenn sie in Etwas mit ihren Altersgenossen streiten, so freuen sie sich laut, wenn sie gesiegt; sind sie aber besiegt worden, so werden sie niedergeschlagen und kleinmüthig; lauter Dinge, von denen anzunehmen ist, daß sie nicht ohne Ursache geschehen. Denn das Wesen des Menschen ist von Natur so beschaffen, daß es zur Erfassung jeder Tugend gemacht scheint; und gerade deßwegen werden die Kleinen durch die Schattenbilder von Tugenden, deren Keime sie in sich haben, ohne Anleitung angetrieben. Denn es sind Dieß die ersten Anfangsgründe der Natur; entwickeln sich diese, so setzt sich daraus die ganze Formel der Tugend zusammen. Denn da wir so geboren und beschaffen sind, daß wir gewisse Anfänge zum Handeln und Lieben, zur Freigebigkeit und zur Dankerstattung in uns haben, und einen zur Wissenschaft, Klugheit, Tapferkeit geeigneten Geist besitzen, der dem Gegentheil dieser Dinge abgewandt ist: so sehen wir nicht ohne Ursache jene Fünkchen von Tugenden, so zu sprechen, in den Kindern, und an ihnen muß das System des Philosophen sein Licht anzünden, um ihrer Führung, wie der eines Gottes, folgend, zum äußersten Ziele der Natur zu gelangen. Denn, wie ich schon oft gesagt habe, im zarten Alter und noch unerstarkten Geiste läßt sich die Kraft der Natur wie durch einen Nebel schauen. Wenn der Geist im Fortschreiten erstarkt ist, dann erkennt er zwar die Kraft der Natur, jedoch so, daß dieselbe immer weiter fortschreiten kann, übrigens schon durch sich selbst angefangen ist.

16. So muß man denn eindringen in die Natur der Dinge, und gründlich durchschauen, Was ihr Verlangen ist.

Auf andere Weise können wir ja uns selbst nicht erkennen, Und weil diese Vorschrift erhabener schien, als daß sie von einem Menschen ausgegangen seyn könnte; deßwegen wurde sie einem Gotte zugeschrieben. So befiehlt uns denn der pythische Gott, uns selbst kennen zu lernen. Diese Erkenntniß besteht nun aber darin, daß wir das Wesen unsres Körpers und unsrer Seele kennen lernen, und den Weg desjenigen Lebens einschlagen, das im vollständigen Genusse dieser Dinge besteht. Weil aber dieser Trieb des Geistes von Anfang an darauf hinging, daß wir das Genannte von Natur so vollständig als möglich besitzen: so muß anerkannt werden, daß, wenn wir Das erlangt haben, was von uns begehrt worden ist, die Natur sich bei diesem beruhige und Dieß das höchste Gut sey. Nothwendiger Weise muß aber dieses in seiner Ganzheit von selbst und an und für sich begehrt werden, weil schon erwiesen worden, daß alle einzelnen Theile desselben an und für sich begehrenswerth seyen, wenn aber Einer glaubt, bei Aufzählung der Vorzüge des Körpers sey das Vergnügen von uns vergessen worden, so mag diese Streitfrage auf eine andere Zeit verschoben werden. Ob nämlich das Vergnügen unter diejenigen Dinge gehöre, die wir die ersten Naturbedürfnisse genannt haben, oder ob nicht, das ist in Beziehung auf Das, wovon es sich hier handelt, einerlei. Denn wenn (wie mir scheint), das Vergnügen keinen ergänzenden Theil der Naturgüter ausmacht, so wird es mit Recht übergangen: wenn es aber zu jener Summe *) gehört, wie Einige annehmen, so hindert es dadurch unsre Meinung von dem Umfange des höchsten

*) Mit Davis: sic est in iis.

Gutes nicht. Denn wenn die ersten Naturbedürfnisse festgesetzt sind, und auch noch das Vergnügen hinzukommt, so wird dadurch eben nur ein einzelnes körperliches Gut hinzugenommen, und es wird sich dadurch die von uns aufgestellte Bestimmung des höchsten Gutes in Nichts geändert haben.

17. Und somit ist nun unser System fortgeschritten, so daß es ganz von der ersten Empfehlung der Natur ausging. Nun wollen wir aber einen andern Weg der Beweisführung einschlagen, daß wir nämlich nicht blos deßwegen, weil wir uns selbst lieben, sondern auch weil jeder Theil der Natur, sowohl am Leib als an der Seele, sein eigenes Wesen hat, mit diesen Dingen mit voller Einwilligung unseres Wesens uns beschäftigen. Um also mit dem Körper anzufangen, siehst Du nicht, wie die Menschen es verbergen, wenn an seinen Gliedmaßen etwas Verkehrtes, Verstümmeltes oder Verkürztes ist? Wie sie auch sich anstrengen und darauf hinarbeiten, ob sie es erreichen können, daß ein Gebrechen des Körpers entweder gar nicht, oder, so wenig als möglich zum Vorschein komme? Ja, wie sie auch viele Schmerzen der Heilung wegen erdulden, damit, wenn der Gebrauch der Glieder selbst dadurch auch nicht größer, sondern vielmehr geringer wird, doch ihre äußere Gestalt zur Natur zurückkehre. Denn wenn Alle von Natur sich in ihrer Vollständigkeit für begehrenswerth halten, und das um keiner andern Sache, als um ihrer selbst willen, so folgt daraus nothwendig, daß auch die Theile Dessen um ihrer selbst willen begehrt werden, das in seiner Totalität um seiner selbst willen begehrt wird. Und wie? findet sich in der Bewegung und ruhigen Haltung des Körpers Nichts,

dessen Berücksichtigung die Natur selbst vorschriebe, wie einer gehen, wie er sitzen soll, welche Miene, welche Gesichtszüge Jeder haben soll? Liegt denn Nichts in diesen Dingen, was wir eines Weisen würdig oder unwürdig halten müssen? Achten wir nicht Viele für hassenswerth, die durch eine gewisse Bewegung oder Haltung das Naturgesetz und das Maß hintangesetzt zu haben scheinen? Und weil man Dieß von der Natur des Körpers ableitet, warum sollte nicht auch mit Recht die Schönheit selbst um ihrer selbst willen für begehrenswerth gelten? Denn wenn wir Verkehrtheit und Verstümmelung des Körpers an und für sich fliehen zu müssen glauben, warum sollten wir nicht auch und vielleicht noch mehr, nach einer würdigeren Gestalt um ihrer selbst willen trachten? Und wenn wir das Häßliche in Haltung und Bewegung des Körpers fliehen, warum sollen wir Schönheit nicht suchen? Und ebenso werden wir auch Gesundheit, Körperkräfte, Schmerzlosigkeit, nicht bloß wegen des Nutzens, sondern auch um ihrer selbst willen begehren. Denn weil die Natur Vollständigkeit in allen ihren Theilen verlangt, so begehrt sie denjenigen Zustand des Körpers an und für sich, der am meisten naturgemäß ist. Dieser aber wird gänzlich zerstört, wenn der Körper krank ist oder Schmerzen leidet oder seiner Kräfte entbehrt.

18. Betrachten wir nun auch die Theile der Seele; ihr Anblick leuchtet mehr in die Augen, und je höher sie stehen, desto deutlichere Anzeigen der Natur geben sie. Es ist uns also eine solche Liebe zur Erkenntniß und Wissenschaft angeboren, daß niemand zweifeln kann, die Natur des Menschen werde zu diesen Dingen durch einen Vortheil angelockt

und hingerissen. Sehen wir nicht, wie Knaben sich nicht einmal durch Schläge vom Betrachten und Durchforschen der Dinge abhalten lassen? Wie sie, selbst vertrieben, wieder kommen, zu forschen, und sich freuen, wenn sie Etwas wissen. Wie sie begierig sind, es Andern zu erzählen? Wie sie an Aufzüge, Spiele und dergleichen gefesselt werden? Und wie? Leute, die ihre Freude an freien Wissenschaften und Künsten finden, sehen wir nicht, daß sie weder auf Gesundheit, noch auf Vermögen Rücksicht nehmen? Daß sie Alles erdulden, von Liebe zur Erkenntniß und Wissenschaft eingenommen, und mit den größten Sorgen und Anstrengungen das Vergnügen erkaufen, das das Lernen ihnen gewährt. Mir wenigstens scheint Homer etwas der Art geahnt zu baben in Dem, was er von dem Gesange der Sirenen ersonnen haben mag. Denn sie scheinen nicht durch die Anmuth ihrer Stimme oder eine gewisse Neuheit und Mannigfaltigkeit der Liederweisen Diejenigen an sich zu ziehen gepflegt zu haben, die vorüberfuhren, sondern weil sie vorgaben, Vieles zu wissen, so daß die Menschen aus Lernbegierde an ihren Klippen hängen blieben. Denn auf folgende Weise laden sie den Ulysses ein (ich habe nämlich, wie Einiges aus Homer, so gerade auch diese Stelle übersetzt):

> Komm, preisvoller Odysseus, erhabener Ruhm der Achajer,
> Lenke das Schiff landwärts, um unsere Stimme zu hören:
> Keiner ja fuhr auch hier im dunkelen Schiffe vorüber,
> Eh' aus unserem Munde die Honigstimm' er gehöret.
> Jener sodann kehrt fröhlich zurück, und Mehreres wissend.
> Denn wir wissen dir Alles, wie viel in den Ebenen Troja's,
> Argos Söhn' und die Troer vom Rath der Götter erduldet,
> Alles, was irgend geschah, auf der vielernährenden Erde.

Wohl hat Homer gesehen, daß seine Fabel sich nicht Glauben erwerben könnte, wenn ein so großer Mann durch Liederchen ins Netz gelockt und festgehalten erschiene. Erkenntniß versprechen sie ihm: und es war kein Wunder, wenn einem nach Weisheit begierigen Manne solche lieber war, als sein Vaterland. Und zwar Alles wissen wollen, was es auch seyn mag, ist Sache der Neugier: aber durch die Betrachtung ernsterer Dinge zur Begierde nach Wissenschaft geführt werden, das darf als eine Eigenschaft der edelsten Männer betrachtet werden.

19. Denn wie groß, meinst Du wohl, müsse der Studien-Eifer des Archimedes gewesen seyn, der — während er mit Aufmerksamkeit Einiges in den Staub schrieb — nicht einmal merkte, daß seine Vaterstadt eingenommen sey. Wie viel Geist verwandte, wie wir sehen, Aristoxenus auf die Musik? Mit welchem Fleiß glauben wir, daß Aristophanes [der Grammatiker] sein Leben in den Wissenschaften zugebracht habe? Was soll ich von Pythagoras, was von Plato, was von Democritus sagen, von welchen wir aus Wißbegierde die fernsten Länder durchwandert sehen. Wer Dieß nicht anerkennt, hat nie etwas rechter Erkenntniß Werthes geliebt. Bei dieser Materie bemerke ich, daß Diejenigen, welche glauben, daß die obengenannten Studien wegen des geistigen Vergnügens geübt werden, nicht einsehen, daß dieselben gerade deßwegen um ihrer selbst willen begehrenswerth seyen, weil die Gemüther sich daran erquicken, ohne daß sich ein Nutzen darböte, und am Wissen selbst ihre Freude haben, selbst wenn sie ihnen Beschwerde verursachen würde.

Aber was ist es nöthig, über offenkundige Dinge noch

weitere Untersuchungen anzustellen? Denn wir wollen uns selbst fragen, welchen Eindruck die Bewegungen der Sterne und die Beobachtung der himmlischen Dinge und die Erkenntniß alles Dessen, was die Natur uns in einen Schleier gehüllt hat, auf uns machen, und wie uns die Geschichte ergötze, die wir gewöhnlich bis auf die äußerste Gränze verfolgen. Uebergangenes holen wir nach. Begonnenes verfolgen wir. Nun weiß ich freilich wohl, daß die Geschichte nicht nur Vergnügen, sondern auch Nutzen gewährt: aber, warum lesen wir erdichtete Geschichten, denen kein Nutzen entlockt werden kann, mit Vergnügen? Und wie kommt's, daß wir begierig sind, die Namen Derjenigen zu wissen, die Etwas ausgeführt haben, ihre Aeltern, ihr Vaterland und vieles Andere, keineswegs Nothwendige. Wie, daß selbst Menschen vom untersten Stande, die ohne Hoffnung sind, an den Staatsgeschäften je Theil zu nehmen, sogar Handwerker, Freude an der Geschichte haben? Und am meisten können wir sehen, daß Diejenigen Begebenheiten hören und lesen wollen, die von aller Hoffnung zu handeln entfernt sind, vom Alter gebrochene Menschen. Deßwegen muß man einsehen, daß in den Dingen selbst, die gelernt und erkannt werden, etwas Anziehendes wohne, wodurch wir zum Lernen und Erkennen getrieben werden. Ja, die alten Philosophen stellen nur bildlich dar, wie auf den Inseln der Seligen das Leben des Weisen beschaffen sey, indem sie glauben, dieselben werden von aller Sorge befreit, kein Bedürfniß zur Verschönerung oder Erhaltung des Lebens vermissend, die ganze Zeit über nichts Anders thun, als daß sie ihre ganze Zeit mit Forschen und Lernen

und in der Erkenntniß der Natur zubringen. Wir sehen aber, daß dasselbe nicht nur eine Ergötzung im glückseligen Leben, sondern auch ein Trost im Elend sey. Und so haben Viele, als sie in der Gewalt von Feinden waren oder von Tyrannen, Viele im Gefängniß, Viele in der Verbannung ihren Schmerz durch gelehrte Studien gelindert. Der erste Mann dieser Stadt, Demetrius von Phaléron, als er mit Unrecht aus seinem Vaterlande vertrieben war, begab sich zu dem König Ptolemäus nach Alexandrien, und da er sich in eben der Philosophie, zu der wir Dich ermahnen, auszeichnete, und Zuhörer des Theophrast gewesen war, so schrieb er vieles Treffliche in jener jammervollen Muße, nicht um selbst Gebrauch davon machen zu können, denn dieser war ihm in seiner Lage nicht gestattet, sondern geistige Bildung war ihm gleichsam die Speise seiner Menschennatur. Ich selbst habe den Eneus Aufidius, gewesenem Prätor, einem gelehrten Manne, welcher blind war, oft so reden gehört, daß er sich mehr nach Licht, als nach dem Nutzen sehnte. Endlich würden wir glauben, der Schlaf, wenn er nicht den Leibern Ruhe und eine Art von Heilmittel für die Anstrengung gewährte, sey uns wider die Natur verliehen. Denn er hebt allen Gebrauch der Sinne und alle Thätigkeit auf. Daher, wenn die Natur nicht der Ruhe bedürfte, oder dieselbe auf irgend einem andern Wege erlangen könnte, so würden wir uns Dieses gerne gefallen lassen, wir, die wir auch jetzt, um Etwas auszuführen oder zu lernen, uns beinahe wider die Natur Nachtwachen unterziehen.

20. Es finden sich aber auch deutlichere, ja ganz offenbare, nicht zu bezweifelnde Anzeigen der Natur, hauptsächlich

in dem Menschen, aber auch in jedem lebendigen Geschöpf, daß die Seele immer Etwas zu thun begehrt, und unter keiner Bedingung beständige Ruhe aushalten könnte. Dieß läßt sich leicht am zarten Alter der Knaben erkennen; denn wiewohl ich fürchte, zu geschwätzig in diesem Punkte zu seyn, so sind doch alle alten Philosophen, namentlich die unsern, an die Wiege getreten, weil sie glaubten, den Willen der Natur am leichtesten an der zarten Kindheit erkennen zu können; so sehen wir denn, wie sich sogar Kinder nicht ganz ruhig verhalten können, und, wenn si etwas weiter vorgeschritten sind, an Spielen, selbst an mühseligen, ihr Ergötzen haben, so daß sie sich nicht einmal durch Schläge davon abschrecken lassen. Und dieser Trieb, thätig zu seyn, wächst mit dem Alter; daher könnten wir, selbst wenn wir die Aussicht auf die angenehmsten Träume hätten, nicht wollen, daß uns der Schlaf des Endymion verliehen würde, und wenn Dieß geschähe, so würden wir es für einen dem Tode ähnlichen Zustand halten. Ja selbst die trägsten Menschen, recht auserlesene Taugenichtse, sehen wir doch in steter Thätigkeit an Leib und Seele, sehen sie, sobald sie keine nothwendige Abhaltung haben, nach dem Spielbrette begehren, oder sich nach irgend einer Unterhaltung oder nach einem Spiel umsehen, und, da sie keine edle, aus wissenschaftlicher Beschäftigung fließende Lust kennen, Gesellschaft in Kreisen und Halbkreisen aufsuchen. Selbst die Thiere, die wir zu unserer Lust einsperren, lassen sich, auch während sie reichlicheres Futter haben, als wenn sie noch im Stande der Freiheit wären, doch nicht gerne festhalten, und streben nach freien und ungebundenen Bewegungen, wie sie ihnen von der

Natur verliehen worden sind. Und so, je edler geboren und erzogen Einer ist, je weniger möchte er, der bürgerlichen Thätigkeit beraubt, sein Leben hindurch in stets bereiten Genüssen schwelgen. Denn entweder ziehen sie vor, zu Hause Etwas zu treiben, oder die da höhere Gedanken haben, machen sich an die Staatsverwaltung, um Ehrenstellen und Oberbefehle zn erlangen, oder kehren sich ganz den gelehrten Studien zu. Und bei einem solchen Leben sind sie weit entfernt, Vergnügen zu erjagen, sie ertragen vielmehr Sorgen, Kümmernisse, schlaflose Nächte: sie genießen den besten Theil des Menschen, der in uns für göttlichen Ursprungs zu achten ist, nämlich die Schärfe des Verstands und Geistes, ohne ein Vergnügen aufzusuchen, oder die Anstrengung zu meiden, dabei unterlassen sie auch die Bewunderung der von den Alten erfundenen Dinge so wenig, als die Erforschung neuer, und da sie dieser Beschäftigung nicht satt werden können, so denken sie, aller anderen Gegenstände vergessend, nichts Niedriges noch Gemeines; und eine solche Macht ist in diesen Beschäftigungen, daß wir sehen, wie selbst Diejenigen, die sich ein andres höchstes Gut zum Ziele [ihres Systems] gesteckt haben, das sie nach dem Nutzen oder Vergnügen bestimmen, doch ihr Leben in Durchforschung und Erklärung der Naturen aufzehren.

21. So viel leuchtet also in die Augen, daß wir zum Handeln geschaffen sind. Nun giebt es aber mehrere Gattungen von Thätigkeiten, so daß die kleinern von den größeren verdunkelt werden. Darunter sind die wichtigsten, wie mir wenigstens däucht, und auch Denjenigen, mit deren System wir uns jetzt beschäftigen, die Betrachtung und Erkenntniß

der himmlischen Dinge und derjenigen, die als verborgen und versteckt die Vernunft aufzudecken vermag; die Staatsverwaltung oder Staatsverwaltungskunst; dann die Grundsätze der Klugheit, der Mäßigkeit, der Tapferkeit und der Gerechtigkeit, und die übrigen Tugenden und den Tugenden entsprechenden Handlungen, was Alles wir mit Einem Wort umfassend, Sittlichkeit nennen, und zu ihrer Erkenntniß und Anwendung werden wir, bereits erstarkt, durch den Vorgang der Natur hingeleitet. Denn aller Dinge Anfang ist klein, aber durch ihre natürlichen Fortschritte werden sie größer, und das nicht ohne Ursache, denn in ihrem ersten Entstehen herrscht Unsicherheit und ein gewisser Mangel an Festigkeit, so daß man das Beste weder erkennen, noch thun kann. Das Licht der Tugenden und des seeligen Lebens nämlich, zweier Dinge, welche hauptsächlich zu begehren sind, geht erst später auf; noch viel später [kommt es so weit], daß man ihre Beschaffenheit vollständig erkennt. Trefflich sagt auch Plato: „Glückselig, wem noch im Alter das Glück zu Theil geworden, zur Weisheit und zu richtigen Ansichten zu gelangen.“ Daher, weil von den ersten Naturbedürfnissen genug gesagt worden ist, wollen wir jetzt über wichtigere, und auf jene folgende Dinge unsere Ansichten zur Klarheit bringen.

Von Natur nun ist wenigstens der Körper so geschaffen und gebildet, daß er Einiges gleich bei seinem Entstehen vollkommen ausführt, Anderes mit vorschreitendem Alter zu Stande bringt, und dabei keinen sonderlichen Gebrauch von äußern und entlehnten Hülfsmitteln macht. Die Seele aber hat dieselben in allen übrigen Theilen so vollkommen

ausgeführt, wie den Körper. Denn sie hat sie zur Empfindung der nöthigen Dinge mit Sinnen ausgerüstet, so daß sie keine oder nur wenige Unterstützung zu ihrer Ausbildung bedarf. Was jedoch an dem Menschen das Vortrefflichste und Beste ist, dessen hat sie sich nicht angenommen. Wiewohl, einen solchen Geist hat sie ihm gegeben, der für jeden Vorzug empfänglich ist, hat ihm ohne Unterricht Begriffe von den wichtigsten Dingen im Keim angeboren, gleichsam den Anfang mit seiner Belehrung gemacht, und ihn in Das, was sie ihm anerschaffen, als in die Grundlagen, der Tugend, eingeführt. Aber die Tugend selbst hat sie doch nur begonnen: nichts weiter. Daher ist es nun unsre Sache (unsre, das heißt der Wissenschaft), zu den Anfängen, die wir von Natur empfangen haben, die Fortsetzung aufzusuchen, bis Das, was wir suchen, vollendet ist: dieses übrigens muß einen bedeutend hohen Werth haben, und mehr um seiner selbst willen begehrenswerth seyn, als die Sinne oder alles Das Genannte am Körper: denn diese übertrifft so sehr die herrliche Vollkommenheit des Geistes, daß sich der Unterschied kaum denken läßt. So muß denn alle Ehre, alle Bewunderung, alles geistige Streben auf die Tugend und diejenigen Handlungen, die mit der Tugend am meisten im Einklange stehen, bezogen werden, und alles Das, was auf genannte Weise sich in der Seele befindet, oder auf genannte Weise gethan wird, bezeichnet man mit dem einen Namen des Sittlichen. Was nun die einzelnen Begriffe aller dieser Dinge sind, und welchen Sinn die Benennungen der Dinge haben, und was die Bedeutung und das Wesen jedes Einzelnen sey, das werden wir sofort sehen.

22. Hier aber wollen wir nur soviel auseinandersetzen, daß Das, was ich Sittlich-Gutes nenne, auch unabhängig davon, daß wir uns selbst lieben, außerdem durch seine eigne Natur an und für sich begehrenswerth sey. Darauf weisen schon die Knaben hin: denn in ihnen läßt sich wie in Spiegeln die Natur schauen. Wie groß ist ihr Eifer bei Wettstreiten, wie groß sind diese Kämpfe selbst, wie laut äußern sie ihre Freude, wenn sie gesiegt haben? Wie schämen sie sich, wenn sie besiegt werden? Wie gar nicht wollen sie angeklagt, wie sehr wünschen sie gelobt zu werden? Welche Mühe ertragen sie nicht, um unter ihren Altersgenossen die Ersten zu seyn? Wie fest halten sie Die im Gedächtniß, welche sich verdient um sie gemacht haben? Wie begierig sind sie, Dank abzustatten? Und das ist gerade je bei der besten Anlage am meisten sichtbar. In einer solchen ist das Sittlich-Gute, das wir meinen, gleichsam von der Natur in Umrissen vorgebildet. Doch so viel in den Knaben. Bei den erstarkten Altersstufen aber — Wer ist so wenig Mensch, daß er nicht durch den Anstoß, den das Laster giebt, und das Lob, das die Tugend verdient, bewegt würde? Giebt es Einen, der nicht eine lüderliche, freche Jugend haßte? Wer dagegen liebte nicht an jenem Alter, selbst wenn er kein persönliches Interesse dabei hätte, Sittsamkeit und Festigkeit? Wer haßt nicht den Pullus Numitorius aus Fregellä, den Verräther,*) obgleich er unserem Staate genützt hat? Wer lobt nicht höchlich den Retter seiner Stadt, Codrus, Wer nicht die

*) Er verrieth dem Untersuchungsrichter Lucius Opimius, dem Prätor, eine Verschwörung seiner Landsleute.

Töchter des Erechtheus*)? Wer haßt nicht den Namen des Tubulus? Wer liebt nicht den Aristides, der doch längst todt ist? Vergessen wir, wie sehr es uns beim Hören und beim Lesen bewegt, wenn wir eine aus frommer Pflicht, aus Freundesgefühl, aus hochherzigem Sinne herstammende That erfahren? Was soll ich von uns Römern sprechen, die wir zur Ehre und sittlichen Würde geboren, genährt und erzogen sind? Welchen Beifallruf der Menge, selbst der Ungebildeten, erregen jene Worte, wenn sie auf dem Theater gesprochen werden:

Ich bin Orest! —

und dagegen vom Andern:

Nein, nein! Ich bin, sag' ich, Orest! —

Wenn aber endlich dem verwirrten, irre gemachten König ein Ausweg gezeigt wird:

Nun denn, so laß — wir flehn — uns beide sterben!**)

So oft Dieß aufgeführt wird, wann geschieht es anders, als unter dem lautesten Rufe der Bewunderung? So ist denn Niemand, der nicht diese Gesinnung billigte und lobte, durch welche doch nicht nur kein Nutzen erstrebt, sondern sogar gegen den Nutzen selbst die Treue bewahrt wird. Mit solchen Beispielen sind nicht nur die Dichtungen, sondern auch die Geschichten, und zwar hauptsächlich unsere vater=

---

*) In einem Kriege gegen Eleusis sollte Erechtheus, König von Athen, einem Orakelspruche gemäß, eine seiner Töchter, Procrys, Creusa, Orythyia und Chthonia opfern. Er erlas die jüngste dazu; da weihten sich alle zusammen freiwillig dem Tode; Erechtheus aber siegte.

**) Nach Görenz's Verbesserung.

ländischen angefüllt, denn wir haben um die Heiligthümer [der Cybele] vom Berg Ida in Empfang zu nehmen, den besten Mann [Publius Scipio*)] ausgewählt; wir haben Königen Vormünder gesendet**), unsre Feldherrn haben für das Heil des Vaterlandes ihre Häupter der Unterwelt geweiht; unsre Consuln haben [den Pyrrhus], den feindseligsten König, der sich unsern Mauern näherte, gewarnt, sich vor Gifte zu hüten: in unsrem Staate hat sich Eine gefunden, die ihre gewaltsame Entehrung mit freiwilligem Tode büßte, und Einer, der seine Tochter umbrachte, damit sie nicht entehrt würde: und wer sieht nicht, daß Die, welche das Alles und unzähliches Andere gethan haben, geleitet vom Glanze der Ehre, ihres Nutzens uneingedenk waren, und daß wir, wenn wir dieses loben, durch kein anderes Gefühl, als das des Sittlich-Guten bestimmt werden?

23. Aus diesen kürzlich auseinandergesetzten Dingen (denn, weil die Sache nicht zweifelhaft war, so habe ich mich nicht der Fülle, deren ich mich hätte bedienen können, überlassen) — aus diesen Dingen, sage ich, läßt sich offenbar schließen, daß sowohl alle [einzelnen] Tugenden als auch jenes Sittlich-Gute selbst, das aus den Tugenden entspringt und innig mit ihnen verknüpft ist, an und für sich begehrenswerth sey. Unter allen Theilen der Sittlichkeit, von der wir sprechen, ist aber Nichts so hervorleuchtend, Nichts von so weitem Umfange, als die Verbindung der Menschen untereinander, und gleichsam eine gewisse Vergesellschaftung

*) Vergl. Liv. 29, 14.

**) Den Marcus Aemilius Lepidus, dem ägyptischen Könige Ptolemäus Epiphanes.

und gegenseitige Mittheilung der Interessen, und die Liebe zum menschlichen Geschlecht an und für sich: diese entspringt gleich anfangs mit der Zeugung, vermöge welcher die Kinder von den Erzeugern geliebt werden, und das ganze Haus durch Ehe und Nachkommenschaft verbunden wird; dann verbreitet sie sich allmählig nach außen, zuerst durch Blutsverwandtschaften, alsdann durch Verschwägerungen, dann durch Freundschaften, darauf durch Nachbarschaften: hierauf durch Bürger [Eines Staats] und durch Diejenigen, die von Staatswegen unsre Bundesgenossen und Freunde sind: endlich umfaßt sie das ganze Menschengeschlecht. Diese Seelenstimmung nun, welche Jedem zutheilt, was ihm gebührt, und die ebengenannte Gesellschaft des menschlichen Verbandes mit thätiger Liebe und Billigkeit erhält, — wird Gerechtigkeit genannt: zu ihr gesellen sich fromme Liebe, Güte, Freigebigkeit, Gütigkeit, Freundlichkeit, und Was sonst zu dieser Gattung [von Tugenden] gehört. Dieß Alles aber sind nur in dem Sinne Eigenthümlichkeiten der Gerechtigkeit, daß sie zugleich auch den übrigen Tugenden gemein sind. Denn da die Natur des Menschen so geschaffen ist, daß ihr gleichsam eine Hinneigung zum Bürgerwesen und Volksthum eingeboren ist, was die Griechen Politikon [den Bürgertrieb] nennen: so wird Alles, was jede Tugend ausführt, nicht ferne seyn von der Gemeinschaft und von jener oben auseinandergesetzten Liebe und menschlichen Vereinigung: und hinwiederum wird die Gerechtigkeit theils selbst wieder in der Ausübung sich auf die übrigen Tugenden ausbreiten, theils auch sie erstreben. Denn bewahrt kann die Gerechtigkeit nicht werden, außer von einem tapfern, außer von

einem weisen Manne. Von gleicher Beschaffenheit also, wie diese ganze genannte Zusammenstimmung und Eintracht der Tugenden ist auch das Sittlich-Gute selbst: so ferne nämlich dieses Sittliche entweder die Tugend selbst ist, oder eine That, die aus der Tugend fließt. Hiernach kann ein consequentes, mit den Tugenden übereinstimmendes, rechtes, sittliches, sich gleich bleibendes, der Natur gemäßes Leben geschätzt werden.

Und diese Verbindung und Verschmelzung der Tugenden wird doch von den Philosophen logisch gewissermaßen unterschieden. Denn obgleich sie so verbunden und verknüpft sind, daß Alle aneinander Theil haben und keine von der andern geschieden werden kann, so hat doch eine jede ihren eigenen Beruf: so daß die Tapferkeit in Anstrengungen und Gefahren sich offenbart; die Mäßigkeit im Vorüberlassen von Vergnügungen; die Klugheit in der Auswahl von Gütern und Uebeln; die Gerechtigkeit darin, daß sie einem Jeden das Seinige zutheilt. Sofern also in jeder Tugend eine gewisse Sorge enthalten ist, die sich auf Gegenstände außer ihr bezieht, die nach Andern begehrt, Andere umfaßt: so folgt daraus, daß Freunde, Brüder, Verwandte, Verschwägerte, daß Mitbürger, endlich daß alle Menschen (so ferne wir eine einzige, untheilbare Menschengesellschaft annehmen) um ihrer selbst willen zu begehren sind. Aber von allem Diesem ist Nichts der Art, daß es [als integrirender Theil] zum höchsten und letzten Gute gehörte.

So geschieht es, daß man auf zweierlei Gattungen von an und für sich begehrenswerthen Dingen stößt: die eine besteht aus denjenigen Dingen, wodurch jenes Höchste vollständig wird, und dieß sind entweder Vorzüge der Seele

oder Vorzüge des Körpers. Jene andern Güter aber, die außerhalb befindlich sind, d. h. weder in der Seele, noch im Körper wohnen, wie z. B. Freunde, wie Eltern, wie Kinder, wie Verwandte, wie das Vaterland selbst — das Alles ist zwar allerdings seiner Natur nach uns theuer, aber diese gehören doch nicht zu derselben Gattung wie jene; auch würde Niemand niemals das höchste Gut erreichen können, wenn jenes Alles, was außerhalb ist, obwohl es begehrenswerth ist, in dem höchsten Gute enthalten wäre.

24. Auf welche Weise — wirst du sagen — kann es aber dann wahr seyn, daß Alles sich auf das höchste Gut beziehe, wenn Freundschaften, wenn Verwandtschaften, wenn alle andern äußeren Dinge im höchsten Gute nicht enthalten sind? Auf diese Weise, mein' ich: weil wir Das, was unsterblich ist, durch diejenigen Pflichten erhalten, welche eine jegliche aus ihrer eigenthümlichen Gattung von Tugend entspringen. Denn Wer der Pflicht der Freundespflege und der Vaterpflege lebt, nützt eben dadurch, weil, eine solche Pflicht erfüllen, unter die guten Handlungen gehört: diese aber sind ein Erzeugniß der Tugenden. Und Dieß nehmen die Weisen an, indem sie die Natur zur Führerin nehmen.

Nicht vollkommen sittlich gebildete Menschen aber, die jedoch mit trefflichen Anlagen begabt sind, werden oft vom Ruhme angespornt: denn dieser hat von der Sittlichkeit die äußere Gestalt und ähnelt ihr. Wenn aber diese die Sittlichkeit selbst in ihrer allseitigen Vollendung und Vollkommenheit, sie das eine vortrefflichste, liebenswürdigste Ding von allen, ganz durchschauen könnten: welche Freude würde sie erfüllen, da sie schon an ihrem bloßen Schattenbild eine

so große Freude haben? Denn welchen Wollüstling, welchen von Begierden entflammten Menschen, durchströme — glauben wir — bei Erlangung des sehnlichst von ihm Gewünschten eine solche Lust, wie der ältere Afrikanus sie empfand, als Hannibal von ihm besiegt war, oder der Jüngere, nachdem er Karthago zerstört hatte? Wem hat jene Festfahrt auf der Tiber*) an dem großen Volksfeste solche Freude gewährt, wie dem Lucius [Aemilius] Paullus die Einfahrt in die Mündung desselbigen Flusses, als er den gefangenen [Macedonen-] König Perses mit sich führte? Wohlan nun, mein lieber Lucius, errichte im Geiste den stolzen und herrlichen Bau der Tugenden. Du wirst jetzt schon nicht mehr zweifeln, daß diejenigen Menschen, die in ihrem Besitze sind, und stets mit hohem, aufrechtem Muthe leben, immer selig seyen: da sie wissen, daß alle Stöße des Geschickes, alle Wechsel der Zeiten und Umstände leicht und kraftlos seyn werden, wenn sich dieselben im Streite mit der Tugend messen wollen. Denn jene Dinge, die von uns unter die Güter des Leibes gerechnet worden sind, bilden zwar allerdings die Ergänzung des allerseligsten Lebens, aber doch nur so, daß auch ohne sie ein seliges Leben entstehen kann. Denn jene Zugaben der großen Güter sind so klein und winzig, daß wie die Sterne vor den Sonnenstrahlen, so sie vor dem Glanze der Tugend gar nicht gesehen werden. Und

*) Die Feier der Glücksgöttin (Fors), der Ancus Marcius, den das Glück aus einem Sclavensohn zum Könige von Rom gemacht, an der Tiber einen Tempel gebaut. Sie ward jährlich am 24. August begangen und Ovid schildert sie lebendig in seinen Fasten 6, 775 ff.

wenn auf der einen Seite mit Wahrheit gesagt wird, jene Einflüsse der körperlichen Vorzüge auf ein seliges Leben seyen unbedeutend; so ist es doch auf der andern Seite gewaltthätig, behaupten zu wollen, sie seyen gar Nichts. Denn die Dieß behaupten, scheinen mir vergessen zu haben, was für Grundlagen der Natur sie selbst aufgeführt haben. Man muß also jenen Dingen einen gewissen Werth beilegen, nur muß man wissen, wie groß der Werth seyn darf, den man ihnen beilegt. Es ziemt sich doch wirklich für einen Philosophen, der nicht sowohl das Glänzende, als das Wahre sucht, einerseits, nicht für gar Nichts Dasjenige zu halten, dessen Naturgemäßheit jene ruhmrednerischen Philosophen [die Stoiker] selbst zugestanden haben; andererseits eine solche Kraft in der Tugend anzuerkennen, daß jene übrigen Dinge zwar nicht gar Nichts, aber so klein sind, daß sie wie Nichts zu seyn scheinen. Dieß ist die Sprache eines Systems, das nicht Alles verachtet außer der Tugend, und doch die Tugend selbst mit ihrem eigenthümlichen Lobe verherrlicht. Endlich ist das die von allen Seiten vollständige und vollkommene Entwickelung des höchsten Gutes. Davon haben sich die übrigen Philosophen einzelne Theilchen zu eigen gemacht, und jeder wollte nun doch den Anschein haben, als bringe er eine eigene Ansicht bei.

25. Oft ist von Aristoteles, von Theophrast die Erkenntniß an und für sich ausnehmend gelobt worden. Dadurch allein bestochen, hat Herillus behauptet, das Wissen sey das höchste Gut und es gebe sonst nichts an und für sich Begehrenswerthes. Vieles ist von den alten Philosophen gesprochen worden über die Verachtung und Hintansetzung der irdischen

Dinge. An Diesem allein hat Aristo festgehalten. Er läugnete, daß außer den Lastern und Tugenden irgend eine Sache zu fliehen oder zu begehren sey. Die Schmerzlosigkeit ist von unserer Schule unter die Zahl der naturgemäßen Dinge gesetzt worden. Dieß hat Hieronymus für das höchste Gut erklärt. Callipho hingegen und nach ihm Diodorus konnten, da der Eine sich in das Vergnügen, der Andere sich in die Schmerzlosigkeit verliebt hatte, Einer so wenig als der Andere die Sittlichkeit entbehren, und gerade diese ist's, die von den Unsrigen am meisten empfohlen wird. Ja selbst die Sachwalter der sinnlichen Lust möchten gern eine Unterkunft finden, und behaupten, die Lust werde nur anfangs erstrebt; später aber bilde sich aus der Gewohnheit gleichsam eine andere Natur: und von dieser angetrieben thun sie Vieles, ohne eine Lust zu bezwecken. Noch bleiben die Stoiker übrig. Nun ja, diese haben nicht etwa ein oder das andere Stück von uns, sondern unsere ganze Philosophie sich zugeeignet; und wie die andern Diebe die Zeichen der Dinge, die sie gestohlen haben, ändern: so haben auch jene, damit sie sich unsrer Sache als der ihrigen bedienen könnten, die Namen, gleichsam die Zeichen der Begriffe, geändert. So bleibt nur noch dieses [unser] System übrig, würdig Derer, die sich der freien Wissenschaften befleißen, würdig angesehener Männer, würdig der Staatshäupter, würdig der Könige.

Als Piso Dieses gesprochen und eine Weile inne gehalten, fuhr er fort: Wie nun? Meinet ihr, ich habe hinlänglich meines Rechtes mich bedient und euch die Ohren voll docirt? Hierauf erwiederte ich: Ja, Piso, wie sonst öfters, so auch heute hast Du eine solche Kenntniß dieser

Dinge gezeigt, daß, wenn wir immer Dich haben könnten, wir nicht lange bei den Griechen betteln gehen dürften. Und ich schenkte Deinem Vortrage um so mehr meinen Beifall, weil ich mich erinnere, daß Stasea aus Neapel, jener dein Lehrer, ein gewiß ausgezeichneter Peripatetiker, einst etwas abweichend über diese Materie zu sprechen gepflegt, indem er Denen beistimmte, die ein großes Gewicht auf das Glück oder Unglück, ein großes auf die Güter oder Uebel des Körpers legten. Es ist, wie Du sagst, antwortete er: aber Dieß wird eben von Antiochus, unsrem guten Freunde, viel besser und kräftiger behandelt, als Stasea es behandelte. Wiewohl ich nicht frage, Was Du aus meinem Vortrage billigest, sondern Was dieser unser junger Cicero davon annehme, den ich als Schüler dir abtrünnig machen möchte.

26. Darauf sagte Lucius: Ei, mir hat Das sehr wohl gefallen, und, wie ich glaube, auch meinem Vetter. Dann sagte Piso zu mir: Wie nun? ertheilst Du dem Jüngling diese Erlaubniß? Oder willst Du lieber, daß er lerne, wobei er, wenn er es noch so gut gelernt hat, nichts weiß? O ja, recht gerne, sprach ich, erlaub' ich es ihm. Aber denkst Du nicht daran, daß ich selbst nach den Grundsätzen der neuesten Akademie Das gar wohl billigen darf, was zweckmäßig gesagt ist? Denn wer kann Das nicht billigen, was ihm billigenswerth erscheint? Ei, sagte Piso, kann irgend Jemand Das billigen, was er nicht erkannt, nicht begriffen, nicht inne hat? — Es findet, sagte ich, Piso, jener große Unterschied [zwischen unsern beiden Systemen] gar nicht Statt. Denn nur aus dem Grunde glaube ich,

daß nichts mit Gewißheit erkannt werden könne, weil die Fähigkeit zu erkennen, so von den Stoikern bestimmt wird, daß sie behaupten, es könne gar nichts erkannt werden, als ein solches Wahre, dessen Falschheit nicht möglich sey. So ist denn dieß der Streit mit Jenen; mit den Peripatetikern haben wir gar keinen. Doch lassen wir Das bei Seite; denn es erfordert eine gehörig lange und an Streitigkeiten nicht arme Untersuchung.

Jenes scheint mir eine allzu voreilige Behauptung von Dir zu seyn: daß alle Weisen immer selig seyen. Ich weiß nicht, wie ich diesen Satz vorüberlassen konnte. Wenn sich dieses nicht beweisen läßt, so fürchte ich, daß, Was Theophrastus über das Glück, den Schmerz, die körperlichen Qualen gesagt hat, womit, wie er glaubt, sich ein seliges Leben auf keine Weise verbinden läßt, wahr sey. Denn darin liegt ein gewaltiger Widerspruch, daß ebenderselbe Mensch glückselig seyn soll, und von vielen Uebeln darniedergedrückt. Wie dieß zusammenstimmen soll, kann ich allerdings nicht einsehen. — Nimmst Du denn also nicht an, sagte er, der Einfluß der Tugend sey so groß, daß sie zum seligen Leben mit sich selbst zufrieden sey? Oder, wenn Du Dieß zugiebst, läugnest Du, daß es auf diese Weise geschehen könne, daß Die, welche der Tugend theilhaftig sind, selbst wenn sie mit einigen Uebeln behaftet sind, glückselig seyen? O ja [erwiederte ich], aber ich behaupte, daß die Tugend die allergrößte Macht habe. Doch, über ihren Einfluß und dessen Größe ein ander mal; jetzt nur so viel, ob derselbe so groß sey, wenn noch irgend Etwas außer der Tugend unter die Güter gezählt wird. — Ei, sagte er, wenn Du den Stoikern zugiebst, daß die Tugend allein, wenn sie vorhanden ist, ein seliges Leben bewirke: so giebst Du es auch den Peripatetikern zu. Denn Was Jene nicht wagen, Uebel zu nennen, wovon sie jedoch zugeben, daß es herb, unbequem, verwerfenswerth, der Natur zuwider sey, das nennen wir Uebel, aber geringe Uebel, und am Ende unendlich kleine. Daher, wenn Derjenige glückselig seyn kann, der in herben,

verwerflichen Umständen ist, so kann es auch Der seyn, der im Zustande kleiner Uebel ist.

Darauf erwiederte ich: Piso, wenn es irgend Einen giebt, der in Rechtssachen einen scharfen Blick in Beziehung auf Das hat, um was es sich handelt, so bist es sicherlich Du. Daher merk' auf, bitte ich. Denn bis jetzt siehst Du, vielleicht durch meine eigene Schuld, noch immer nicht, Was ich will. Ich bin auf dem Platze, sprach er, und erwarte, Was Du auf Das, was ich fragen will, zu antworten findest.

27. Ich werde antworten, sprach ich, daß ich derzeit nicht untersuche, Was die Tugend bewirken könne, sondern Was folgerecht gesagt sey, Was sich selbst widerspreche. Wie so das, fragte er. Weil, sagte ich, alsdann von Zeno allerdings der prachtvolle Orakelspruch gefällt wird: Die Tugend ist zum seligen Leben sich selbst genug. Warum, sagt man. Zeno antwortet: Weil es kein andres Gut giebt, außer dem Sittlich-Guten. Ich frage jetzt nicht, ob Das wahr sey, nur Das sage ich, daß, Was er spreche, vortrefflich untereinander zusammenhänge. Es soll einmal Epicur das Nämliche sagen: der Weise sey immer selig — wie er denn wirklich diese Behauptung zuweilen herauszusprudeln pflegt. — Ja, der Weise, sagt er, werde, wenn er von den größten Schmerzen verzehrt werde, sprechen: Wie wohl thuts! wie gleichgültig ist mir's! — [Nun, wenn Epicur so spricht:] ich werde mit ihm als Menschen nicht streiten, warum er von Natur einen so guten Grund habe. Nur darauf werd' ich bestehen, er wisse nicht, was er als Philosoph sagen müsse, sobald er einmal den Schmerz für das höchste Uebel erklärt hat. Und dieselben Worte gebrauche ich jetzt gegen Dich. Du nennst Dasselbe alles Güter und Uebel, was Diejenigen, die, wie man sagt, nie einen Philosophen gemalt gesehen haben: nämlich Gesundheit, Körperstärke, Größe, Gestalt, Vollständigkeit aller Glieder bis auf den kleinsten Nagel hinaus; — Misgestalt, Krankheit, Verstümmelung. Ferner jene äußern Güter nimmst Du allerdings nur sparsam an: aber, wenn einmal das obige körperliche

Güter sind, so wirst Du doch auch Das, was jene körperlichen Güter bewirken können, unter die Güter rechnen, nämlich Freunde, Kinder, Verwandte, Reichthümer, Ehrenstellen, Einfluß *). Bemerke, daß ich hiergegen Nichts sage, aber, wenn jenes Uebel sind, in welche ein Weiser gerathen kann, so behaupte ich, daß es nicht genug sey zum seligen Leben, weise zu seyn. Freilich, nein, sagte er, zum höchstseligen Leben nicht, wohl aber zum seligen Leben. Ich habe wohl bemerkt, versetzte ich, daß Du vorhin ebenso unterschieden hast, und ich weiß, daß auch unser Antiochus so zu lehren pflegt. Aber Was ist weniger zu billigen, als daß einer selig seyn könne und doch nicht selig genug? Was aber genug ist, bei dem ist Alles, was hinzugefügt wird, zu viel: und Niemand kann allzu selig seyn, Niemand seliger als selig. Also, antwortete er, Quintus Metellus, der drei Söhne zu Consuln gewählt erlebte, und einen davon auch als Censor und Triumphator sah, den vierten aber als Prätor, und sie alle gesund hinterließ, und drei Töchter verheirathet, nachdem er selbst Consul, Censor, Augur gewesen war und triumphirt hatte; gesetzt, er wäre weise gewesen: war er in Deinen Augen nicht auch glückseliger, als Regulus, vorausgesetzt, daß auch dieser weise gewesen, der, in Feindeshaft, durch Schlaflosigkeit und Hunger getödtet wurde?

28. Was fragst Du mich? sagte ich; frage die Stoiker! Nun, sprach er, Was meinst Du, daß sie antworten werden? Metellus sey um nichts seliger als Regulus. Darüber müsse man, sprach er, sie hören. Doch, sagte ich, wir kommen vom Ziele ab. Denn, sag' ich, ich frage nicht, Was wahr sey, sondern Was ein Jeder [nach seinem Systeme] sagen müsse. Möchten sie nur einmal

*) Nach der Interpunktion: **sed haec cum corporis bona sint, eorum conficientia certe in bonis numerabis: amicos, liberos, cet.** Görenz hat diese Stelle ganz falsch distinguirt und noch irriger interpretirt.

sagen, Einer sey seliger, als der Andere. Da solltest Du sehen, wie Alles umfällt. Denn da in der Tugend und in der Sittlichkeit allein das höchste Gut liegen soll, und da, nach ihrer Annahme, weder die Tugend noch die Sittlichkeit wachsen kann, und Das allein ein Gut ist, durch dessen Besitz Einer nothwendig selig seyn muß, da ferner Das, worauf die Seligkeit allein beruht, keiner Vermehrung fähig ist: — wie kann Einer seliger seyn, als der Andere? Siehst Du, wie das Alles übereinstimmt? Und wahrhaftig — denn ich muß heraussagen, Was ich denke — bewundernswürdig ist bei Jenen der innere Zusammenhang der Dinge. Das Letzte entspricht dem Ersten, Was in der Mitte ist, Beidem, Alles Allem; Was daraus folgt, Was widerspricht, sehen sie gleich. In der Geometrie muß man Alles zugeben, wenn die ersten Grundsätze zugegeben sind. Gieb zu, es sey Nichts ein Gut, als das Sittlich-Gute: sofort mußt Du zugeben, nur auf der Tugend beruhe das selige Leben. Blicke wieder rückwärts: hast Du Das zugegeben, so mußt Du auch Jenes zugeben. Bei den Eurigen ist es nicht ebenso. Drei Gattungen von Gütern nehmet ihr an. Ohne Anstoß rollt die Rede einher. Aber nun kommt's ans Ende: da bleibt der Wagen im Geleise stecken. Denn nun möchten sie gerne sagen: Nichts könne dem Weisen zum seligen Leben gebrechen. Eine edle Sprache, wie wir sie von Socrates, von Plato hören! Ja, auch ich wage so zu sprechen, sagte er. — Das ist unmöglich, es sey denn, daß Du solche Behauptungen, wie folgende, wiederrufest: Wenn die Armuth ein Uebel ist, so kann kein Bettler selig seyn, und wenn er auch weise wäre. Zeno aber hat gewagt, ihn nicht nur für selig, sondern auch für reich zu erklären! Schmerz empfinden, ist ein Uebel. Nun, dann kann Der nicht selig seyn, der ans Kreuz geschlagen wird. Ein Gut sind Kinder, ein Elend Kinderlosigkeit. Ein Gut das Vaterland, ein Elend die Verbannung. Ein Gut die Gesundheit, ein Elend das Kranksеyn. Ein Gut Vollständigkeit des Körpers, ein Elend Verstümmelung. Ein Gut gesunde Augen, Blindheit ein

Elend. Wenn nun auch der Weise alles Dieses im Einzelnen durch Trost überwinden kann, wie wird er es Alles zusammen ertragen? Gesetzt, er wäre zu gleicher Zeit blind, verstümmelt, von der schwersten Krankheit befallen, verbannt, verwaist, in Dürftigkeit und auf die Folter gespannt: wie nennst Du Diesen, Zeno? Selig, sagt er. Auch höchst selig? Ja freilich wird er sagen, da ich eben so wohl von jener Sache gelehrt habe, daß sie keine Stufen habe, als von der Tugend, in der auch die Seligkeit selbst enthalten sey. Dir ist Das unglaublich, weil von höchstselig die Rede ist. Wie aber? Ist das Deinige glaublich? Denn wenn Du mich vor das Tribunal des Pöbels rufst, so wirst Du diesem auch niemals glaublich machen können, daß Einer, der in solchem Zustande ist, auch nur selig sey. Rufst Du mich aber vor die Einsichtigen: nun die werden vielleicht an dem Einen zweifeln: ob die Tugend einen so hohen Werth habe, daß die damit Begabten selbst im Stiere des Phalaris selig seyen. Am Andern aber werden sie nicht zweifeln, daß nämlich die Stoiker Dinge sagen, die mit sich selbst übereinstimmen, und Ihr Dinge, die einander widersprechen. Also, sprach er, hältst Du es mit Theophrast's Buche vom seligen Leben? — Doch, wir weichen von unserem Ziele ab; und um nicht weiter zu gehen, ja, sagte ich, ich halte es in allwege damit, Piso, sobald jene Dinge Uebel sind. Also, Dir scheinen sie keine Uebel zu seyn, sagte er. Wirst Du Etwas fragen, sagte ich, wobei Du, ich mag antworten, Was ich will, Dich nothwendig hin und her drehen mußst? Wie so, sagte er. Weil, wenn Jenes Uebel sind, Der, der sich mit ihnen behaftet findet, nicht selig seyn wird. Wenn es aber keine Uebel sind, so ist das ganze System der Peripatetiker umgeworfen. Nun, sprach Jener lächelnd, ich sehe, Was Du im Schilde führst! Du fürchtest, ich möchte Dir Deinen Schüler abführen! — Ei, sprach ich, Du darfst ihn fortführen, wenn er Dir nur folgt. Denn er wird bei mir seyn, wenn er bei Dir ist.

29. Nun, so höre, mein Lucius, sagte er. Denn mit

Dir habe ich jetzt abzurechnen, wie Theophrast sagt. Der ganze Werth der Philosophie besteht in Verschaffung des seligen Lebens. Denn von der Begierde nach seligem Leben sind wir Alle entflammt. Hierüber bin ich mit Deinem Vetter [Cicero] einig. Daher müssen wir nun sehen, ob Dieß ein philosophisches System uns gewähren kann. Wenigstens verspricht es uns dasselbe. Thäte es Dieß nicht, warum hat alsdann Plato Aegypten durchreist, um von den ausländischen Priestern die Zahlen und die Sternenkunde zu lernen? Warum reiste er später nach Tarent zu Archytas? Warum zu den übrigen Pythagoreern, zu Echecrates, Timäus, Acrio, nach Locri, um, nachdem er das socratische System dargestellt hatte, auch die Lehre der Pythagoreer hinzuzuführen, und Das, was Socrates verschmähte, noch hinzuzulernen? Warum durchmusterte Pythagoras selbst Aegypten, und besuchte die persischen Magier? Warum durchwanderte er zu Lande so viele Gegenden der Barbaren? Schiffte über so viele Meere? Warum that Ebendaselbe Democritus, von dem man sogar erzählt (ob mit Wahrheit oder nicht, wäre noch zu untersuchen), er habe sich des Augenlichtes beraubt. Wenigstens, um seinen Geist so wenig als möglich von Speculationen abzuleiten, vernachläßigte er sein Erbtheil, ließ seine Felder unangebaut: was Anderes erstrebend als ein seliges Leben? Und wenn er dieß auch in die Erkenntniß der Dinge setzte, so wollte er doch durch seine Erforschung der Natur Das erreichen, frohen Muthes zu seyn. Deßwegen nennt er das höchste Gut Euthymia [Gutmuth] und oft Athambia, d. h. ein von Schrecken freies Gemüth.

Aber obgleich Dieß vortrefflich ist, so ist es doch noch nicht genug vorbereitet. Denn nur Weniges, und Dieses selbst nicht entwickelt genug, ist von ihm über die Tugend gesagt worden. Erst später nämlich fing hierüber in dieser Stadt zuerst Socrates Untersuchungen anzustellen an: dann wurden sie auf diesen Boden [in die Schule der Academie] übergetragen. Und es blieb kein Zweifel, daß auf der Tu-

gend alle Hoffnung eines guten und somit auch eines seligen Lebens beruhe. Nachdem Zeno dieses von den Unsrigen gelernt hatte, so sprach er, wie die Formel bei Processen es vorzuschreiben pflegt, über dieselbe Sache, nur auf andere Weise. Und Das billigest Du jetzt an ihm. Aber freilich, dadurch, daß er die Benennungen der Dinge geändert hat, soll er dem Vorwurf der Inconsequenz entgangen seyn, und wir sollen demselben nicht entgehen können! Er behauptet, das Leben des Metullus sey nicht seliger, als das des Regulus: und doch sey es vorzuziehen und nicht begehrenswerther, aber doch wählenswerther, und wenn man die Wahl hätte, müßte man das Leben des Metellus auslesen, das des Regulus verwerfen. Ich aber nenne das Leben, von dem Jener sagt, es sey vorzuziehen, und mehr zu wählen, glückseliger: lege ihm jedoch darum nicht im mindesten einen höheren Werth bei, als die Stoiker. Was ist für ein Unterschied, als daß ich bekannte Dinge mit bekannten Worten benenne, Jene hingegen nach neuen Namen suchen, mit welchen sie das Nämliche ausdrücken wollen? So, gleichwie im Senate immer Einer ist, der einen Dollmetscher [für die Reden von Ausländern] verlangt, so müssen wir auch sie immer mit einem Dollmetscher hören. Alles, was naturgemäß ist, nenne ich ein Gut, Alles, was dawider ist, ein Uebel. Und nicht ich allein, sondern auch Du Chrysippus, auf dem Markte, zu Hause: nur in der Schule hörst Du auf, es zu thun. Warum meinst Du nun, anders sollen die Menschen, anders die Philosophen sprechen, bei der Werthbestimmung jedes einzelnen Dinges? Anders die Gelehrten, anders die Ungelehrten? Wenn die Gelehrten aber einmal einig darüber sind, welchen Werth jedes Ding habe, so mußten sie, wenn sie wären, wie andere Leute, nach dem Sprachgebrauche reden. Wenn indessen nur die Sachen bleiben, so mögen sie Wörter nach Herzenslust ersinnen.

30. Aber ich komme auf den Vorwurf der Inconsequenz, damit Du nicht öfters sagest, ich schweife ab: Du findest dieselbe in den Worten, Ich glaubte sie in der Sache gelegen.

Ich setze voraus, du habest gehörig gefaßt, worin uns die Stoiker [bestens] unterstützen: daß die Kraft der Tugend so groß sey, daß Alles, was ihr von der andern Seite entgegengestellt wird, gar nicht zum Vorschein komme. Da ich nun Alles was Jene wenigstens für Vortheile erklären, für annehmungswerthe, wählenswerthe, vorgezogene Dinge (deren Begriff sie so bestimmen, daß dieselben einen ziemlich hohen Werth haben müssen) — da ich also diese Dinge, welche die Stoiker mit so vielen theils neuen und ersonnenen Namen, wie jene „hervorgezogenen" und „zurückgesetzten" Dinge, theils ebendasselbe bezeichnenden Ausdrücken benennen: (denn was ist für ein Unterschied, ob Du Etwas begehrest oder wählest? Ja, mir scheint Das, was gewählt, wozu eine Auswahl angewandt wird, sogar das Glänzendere zu seyn) — aber, sag' ich, da ich alle jene Dinge Güter genannt habe: so kommt es nur darauf an, für wie große Güter ich sie erkläre; wenn ich sie begehrenswerth nenne, — in welchem Grade für begehrenswerth. Wenn ich nun aber dieselben für nicht in höherem Grade begehrenswerth halte, als in welchem Du sie für begehrenswerth hältst; und wenn ich, der ich sie Güter nenne, dieselben für nicht schätzenswerther erkläre, als Du, der Du sie vorgezogene Dinge heißest: so müssen nothwendigerweise alle jene Dinge verdunkelt werden, gar nicht sichtbar seyn, sich in den Strahlen der Tugend, wie in den Sonnenstrahlen verlieren. Aber, sagt man, das Leben, in dem irgend ein Uebel ist, das kann kein seliges Leben seyn. Nun dann kann man nicht einmal ein Saatfeld mit den reichsten und dichtesten Garben gesegnet nennen, wenn man an irgend einer Stelle desselben noch Schwindelhaber sieht; noch einen Handel einträglich, wenn er neben den größten Gewinnsten, einmal ein wenig Schaden herbeigeführt hat. Oder verhält sich das in allwege anders im Leben, und willst Du hier nicht nach dem größeren Theil vom Ganzen urtheilen? Ist es noch zweifelhaft, daß die Tugend auf die Art den wichtigsten Antheil an den menschlichen Angelegenheiten hat, daß sie die übrigen Dinge ganz

verdunkelt? Ich will es daher lieber wagen, und die Dinge, die naturgemäß sind, Güter nennen, und sie nicht um ihren alten Namen betrügen, als vielmehr etwus Neues hervorsuchen; hingegen will ich die Größe der Tugend gleichsam in die andere Wagschale legen. Glaube mir, Land und Meere wird sie mit sich hinabziehen! Denn immer erhält die ganze Sache ihren Namen nach Dem, was die meisten Theile enthält, und was die weiteste Ausdehnung in dem Dinge hat. Wir sagen, es lebe Jemand vergnügt. Hat dieser nun denn, wenn er einmal momentan etwas traurig geworden ist, sein vergnügtes Leben sofort verloren? Aber bei dem Marcus Crassus, von welchem Lucullus erzählt, daß er nur ein einziges Mal in seinem Leben gelacht habe, ist es wenigstens nicht geschehen, daß er um deßwillen weniger, wie eben derselbe sagt, Agelastos*) genannt worden wäre. Den Polycrates aus Samos nannte man den Glücklichen. Nichts Unerwünschtes war ihm begegnet, als daß er den Ring, an dem er eine große Freude hatte, ins Meer geworfen. War er also unglücklich durch diese eine Verdrießlichkeit: hingegen wieder glücklich, als eben jener Ring in den Eingeweiden eines Fisches gefunden worden? Ebenderselbe aber, wenn er unweise war (und das war er, weil er ein Tyrann war, gewiß), war niemals selig: wenn weise, so war er auch dann nicht unselig, als er von Orontes, dem Feldherrn des Darius, ans Kreuz geschlagen wurde. — Aber er war doch von vielen Uebeln geplagt. Wer läugnet das? — Aber diese Uebel verschwanden vor der Größe der Tugend.

31. Oder räumst Du den Peripatetikern nicht einmal Das ein, daß sie sagen dürfen, das Leben aller Rechtschaffenen, d. h. aller Weisen, aller mit allen Tugenden ausgerüsteten Menschen habe, Alles zusammengenommen, mehr Gutes in sich als Uebles? Wer sagt Das? — Wahrscheinlich die Stoiker. Keineswegs, sondern Jene sogar, die Alles

*) Griechisches Wort, das Unlachend heißt.

nach der Lust und dem Schmerz ausmessen, rufen nicht selbst sie, daß der Weise immer mehr derlei habe, was er wolle, als was er nicht wolle? Wenn nun sogar Diejenigen der Tugend einen so hohen Werth beilegen, welche gestehen, daß sie um der Tugend selbst willen, wenn diese nicht das Vergnügen herbeiriefe, nicht einmal die Hand umkehren würden: Was müßten erst Wir thun, die wir behaupten, jeder kleinste Vorzug der Seele gehe allen Gütern des Leibes voran, so daß dieselben nicht einmal sichtbar bleiben? Denn Wer ist's, der zu behaupten wagte, Das könne beim Weisen vorkommen, daß er, wenn es möglich wäre, die Tugend für immer aufgäbe, um von allem Schmerz frei zu werden? Wer von uns wird sagen, (von uns, die wir uns nicht schämen, Das, was die Stoiker schwierig nennen, ein Uebel zu heißen!) es sey besser, Etwas auf schändliche Weise mit Lust zu thun, als auf edle Weise mit Schmerz? Gerade uns [Peripatetikern] scheint jener Dionysius von Herakléa schmählich von den Stoikern abgefallen zu seyn, wegen eines Augenübels. Als ob er Das von Zeno gelernt hätte, keinen Schmerz zu empfinden, wenn er welchen empfand! Jenes hatte er gehört, aber nicht gelernt: es sey dasselbe kein Uebel, weil es nichts Sittlich-Schlechtes sey, und weil es ein Mann ertragen können müsse. Wenn dieser ein Peripatetiker gewesen wäre, so würde er, denke ich, bei seinen Grundsätzen geblieben seyn, weil diese sagen, der Schmerz sey ein Uebel. Ueber die tapfere Ertragung des Beschwerlichen an demselben lehren sie [übrigens] das Nämliche, wie die Stoiker. Und Dein Arcesilas, obgleich er im Disputiren etwas eigensinnig war, stand doch auf unsrer Seite: denn er war ein Schüler des Polemon. Als Jener das heftigste Podagra hatte, und Corniades, ein vertrauter Freund des Epicur, ihn besucht hatte, und traurig das Zimmer wieder verließ, so sagte er: bleib doch, lieber Corniades: Nichts kommt von da unten hier herauf! dabei deutete er auf die Füße und die Brust. Und doch wäre es auch Diesem lieber gewesen, schmerzfrei zu seyn.

32. Das also ist unser System, welches Dir freilich inconsequent erscheint: während ich, wegen des himmlischen und göttlichen Vorzugs der Tugend, der so groß ist, daß da, wo die Tugend sich findet, und große, höchst lobenswerthe, mit Hülfe der Tugend verrichtete Thaten, Elend und Trübsal nicht seyn kann, wohl aber Mühsal, wohl Beschwerde, — keinen Anstand nehme, zu sagen, daß alle Weisen immer selig seyen; aber es doch möglich sey, daß Einer seliger sey, als der Andere.

Nun diese Behauptung, Piso, wirst Du immer mehr zu erhärten suchen müssen. Vermagst Du Das festzuhalten, so kannst Du nicht nur meinen Cicero, sondern mich selbst herumbringen. Dann sagte Quintus: Mir wenigstens scheint Das hinlänglich begründet. Und wirklich freut es mich, daß diejenige Philosophie, deren Hausrath ich schon vorher höher schätzte, als Grund und Boden der übrigen Philosophen — so reich schien sie mir, daß ich bei ihr holen zu können glaubte, Was ich nur zu meinen Studien begehrte — es freut mich, sage ich, daß diese auch noch stringenter befunden worden ist, als die übrigen! Denn gerade Das gehe ihr ab, sagten Einige. Doch hoffentlich nicht stringenter als unsre [Epikureische Philosophie], sagte scherzend Pomponius. Aber fürwahr, mir war dein Vortrag überaus angenehm: denn Dinge, von denen ich glaubte, daß sie auf lateinisch gar nicht gesagt werden können, hast Du, und zwar nicht weniger verständlich ausgedrückt, als sie von den Griechen gesagt werden, mit ganz angemessenen Worten. Doch es ist Zeit, wenn's beliebt — ; und zwar geradezu in meine Wohnung.

Als er Dieß gesprochen und die Unterredung uns geschlossen schien, zogen wir geradenwegs in die Stadt zu Pomponius Alle zusammen.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Cicero, Marcus Tullius, / Kern, Christian Gottlob / Kern, Friedrich Heinrich,

Marcus Tullius Ciceros Werke

Bd.: 22

Stuttgart 1837

A.lat.b. 632 g-21/24
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10244929-5